GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGELS WERKE...

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ...

Digitized by Google

1/3 / 8 Ens 3k K/6 Ham

Hfner

2 d enlarged edition out!

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Zweiter Band.

Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν.

Aristoteles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

Digitized by Google

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Vierzehnter Band.

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE - FIRENZE

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

Digitized by Google

Sc. 10. 1. 303

Digitized by Google

Inhalt des zweiten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Erste Periode.

(Fortsetzung.)

Seite.

Zweites Kapitel: Erster Periode zweite Abtheilung 3

A. Philosophie der Sophisten 5

1. Protagoras 28

2. Gorgias 35

B. Philosophie des Sokrates 42

1. Sokratische Methode 58

2. Princip des Guten 70

3. Schicksal des Sokrates 100

C. Sokratiker 122

1. Philosophie der Megariker 129

a. Euklides 129

b. Eubulides 132

c. Stilpo 141

2. Philosophie der Cyrenaiker 146

a. Aristippus 147

b. Theodorus 154

c. Hegesias 155

d. Anniceris 158

3. Philosophie der Cyniker 159

a. Antisthenes 161

b. Diogenes 164

c. Spätere Cyniker 168

Seite.
Drittes Kapitel: Erſter Periode dritte Abtheilung 169
A. Philoſophie des Plato 169
1. Dialektik 222
2. Natur-Philoſophie 248
3. Philoſophie des Geiſtes 269
B. Philoſophie des Ariſtoteles 298
1. Metaphyſik 318
2. Natur-Philoſophie 337
3. Philoſophie des Geiſtes 368
a. Pſychologie 369
b. Praktiſche Philoſophie 393
α. Ethik 393
β. Politik 397
4. Logik 401

Zweiter Abſchnitt.

Zweite Periode.

Dogmatismus und Skepticismus 423
A. Philoſophie der Stoiker 429
1. Phyſik 436
2. Logik 443
3. Moral 452
B. Philoſophie des Epikur 473
1. Kanonik 478
2. Metaphyſik 484
3. Phyſik 491
4. Moral 500
C. Philoſophie der Neuakademiker 515
1. Arkeſilaus 517
2. Karneades 527
D. Philoſophie der Skeptiker 538
1. Aeltere Tropen 557
2. Spätere Tropen 568

Der

Geſchichte der Philoſophie

erſter Theil.

Griechiſche Philoſophie.

(Fortſetzung.)

Digitized by Google

Ersten Abschnitts zweites Kapitel.

Erster Periode zweite Abtheilung: Von den Sophisten bis zu den Sokratikern.

In dieser zweiten Periode haben wir zuerst zu betrachten die Sophisten, zweitens Sokrates, und drittens die Sokratiker im näheren Sinn. Plato wird von ihnen getrennt und mit Aristoteles zusammen betrachtet. Der νοῦς, Zweck ist zunächst auf sehr subjektive Weise gefaßt: Was dem Menschen Zweck ist (das Gute). Bei Plato und Aristoteles ist dieß in allgemein objektiver Weise gefaßt worden, als Gattung, Idee. Der Gedanke ist als das Princip aufgefaßt; so hat es zunächst subjektive Erscheinung. Das Denken ist subjektive Thätigkeit; so tritt Zeitalter der subjektiven Reflexion ein, Setzen des Absoluten als Subjekts. Das Princip der modernen Zeit beginnt in dieser Periode, — mit der Auflösung Griechenlands im peloponnesischen Kriege.

Da im νοῦς des Anaxagoras, als der noch ganz formellen sich selbst bestimmenden Thätigkeit, die Bestimmtheit noch ganz unbestimmt ist — die Bestimmung ist selbst ganz allgemein, abstrakt, damit haben wir noch durchaus keinen Inhalt —: so ist das unmittelbare Bedürfniß, der allgemeine Standpunkt das Fortgehen zu einem Inhalte. Was ist der absolut allgemeine Inhalt, den sich das abstrakte Denken, als sich bestimmende Thätigkeit, giebt? Und dieß ist das wirkliche Bestimmen, was hier beginnt. Dem unbefangenen Denken der älteren Philoso-

phen, deren allgemeine Gedanken wir geſehen haben, ſteht jetzt das Bewußtſeyn gegenüber. Das Subjekt, wenn es über Gott, über das Abſolute reflektirt, producirt Gedanken, hat dieſen Inhalt vor ſich; aber das Weitere iſt, daß dieß nicht das Ganze iſt, was hier vorhanden iſt, — das Zweite iſt das denkende Subjekt, daß zur Totalität des Objektiven weſentlich auch die Subjektivität des Denkens gehört. Dieſe Subjektivität hat näher die Beſtimmung, daß ſie die unendliche, ſich auf ſich beziehende Form iſt; dieſe reine Thätigkeit, das Beſtimmen überhaupt, das Allgemeine mit dieſer Form erhält ſo Beſtimmungen, einen Inhalt, — und die weſentliche Frage iſt hier nach den Inhaltsbeſtimmungen. Die andere Seite der Subjektivität iſt, daß das Subjekt dieß Denken, dieß Setzende iſt, — und das Bewußtſeyn hat darauf zu reflektiren; — es iſt darin eine Rückkehr des Geiſtes aus der Objektivität in ſich ſelbſt. Das Denken vertieft ſich zuerſt in den Gegenſtand; aber es hat, ſo wie der νοῦς des Anaxagoras, noch keinen Inhalt, indem dieſer auf der anderen Seite ſteht. Mit der Rückkehr des Denkens, als dem Bewußtſeyn, daß das Subjekt das Denkende iſt, iſt verbunden die andere Seite, daß es ihm darum zu thun iſt, ſich einen weſentlichen abſoluten Inhalt zu gewinnen. Dieſer Inhalt kann, abſtrakt genommen, ein doppelter ſeyn. Das Ich, als das Beſtimmende, iſt in Anſehung der Form der Beſtimmung das Weſentliche: ſo iſt erſtens der Inhalt Ich ſelbſt, das Meinige, ich habe dieſe Intereſſen, und mache ſie zum Inhalte; und zweitens der Inhalt wird beſtimmt als das ganz Allgemeine. Um dieſe zwei Geſichtspunkte handelt es ſich: Wie die Beſtimmung des Anundfürſichſeyenden zu faſſen iſt, und wie es dabei in unmittelbarer Beziehung auf das Ich als Denkendes iſt. Beim Philoſophiren kommt es überhaupt darauf an, was der Gegenſtand, Inhalt des Gedachten iſt, — und daß das Ich das Setzende iſt; und obgleich ich ſo ſetze, ſo iſt doch das Geſetzte objektiv, an und für ſich ſeyend. Bleibt man dabei ſtehen, daß

Ich das Setzende iſt, ſo iſt es der ſchlechte Idealismus der modernen Zeit. In früherer Zeit hat man gedacht und iſt nicht dabei ſtehen geblieben, daß das Gedachte darum ſchlecht iſt, weil ich es ſetze, weil es ein Subjektives iſt.

Hierher gehören nun die Sophiſten, Sokrates und die Sokratiker, inſofern dieſe den Inhalt, wie er ſich in Sokrates beſtimmt hat, näher aufgefaßt haben, aber in unmittelbarem Zuſammenhange mit ihm.

A. Die Sophiſten.

Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Weſen gefunden, iſt das einfache Negative, in welches alle Beſtimmtheit, alles Seyende und Einzelne ſich verſinkt. Vor dem Begriffe kann nichts beſtehen; er iſt eben das prädikatloſe Abſolute, ihm iſt ſchlechthin Alles nur Moment; für ihn giebt es, um ſich ſo auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfeſtes. Eben der Begriff iſt dieß fließende Uebergehen Heraklits, dieß Bewegen, — dieſe Kauſticität, der nichts widerſtehen kann. Der Begriff alſo, der ſich ſelbſt findet, findet ſich als die abſolute Macht, welcher Alles verſchwindet; — und jetzt werden alle Dinge, alles Beſtehen, alles für feſt Gehaltene flüſſig. Dieß Feſte — ſey es nun eine Feſtigkeit des Seyns, oder Feſtigkeit von beſtimmten Begriffen, Grundſätzen, Sitten, Geſetzen — geräth in Schwanken und verliert ſeinen Halt. Grundſätze u. ſ. f. gehören ſelbſt dem Begriffe, ſind als Allgemeines geſetzt; aber die Allgemeinheit iſt nur ihre Form, der Inhalt, den ſie haben, geräth, als etwas Beſtimmtes, in Bewegung.

Dieſe Bewegung ſehen wir in den ſogenannten Sophiſten werden, die uns hier zuerſt begegnen. Den Namen σοφισταί gaben ſie ſich ſelbſt, als Lehrer der Weisheit, die weiſe machen können (σοφίζειν). Die Sophiſten ſind gerade das Gegentheil von unſerer Gelehrſamkeit, welche nur auf Kenntniſſe geht und aufſucht, was iſt und was geweſen iſt, — eine Maſſe empiri-

ſchen Stoffs, wo die Entdeckung einer neuen Geſtalt, eines neuen Wurms oder ſonſtigen Ungeziefers und Geſchmeißes für ein groſſes Glück gehalten wird. Unſere gelehrten Profeſſoren ſind inſofern viel unſchuldiger als die Sophiſten; um dieſe Unſchuld giebt aber die Philoſophie nichts.

Was das Verhältniß der Sophiſten zur gemeinen Vorſtellung betrifft, ſo ſind ſie beim geſunden Menſchenverſtande ebenſo verſchrieen als bei der Moralität: α) ihrer theoretiſchen Lehre wegen, als ſey es ein Unſinn, daß nichts exiſtire; β) in Anſehung des Praktiſchen, — alle Grundſätze und Geſetze umzuſtoßen.

Vor's Erſte darf nicht bei dieſem Taumel der Bewegung aller Dinge bloß nach ihrer negativen Seite ſtehen geblieben werden; aber die Ruhe, worein ſie übergeht, iſt nicht wieder das in ſeiner Feſtigkeit Wiederherſtellen des Bewegten, ſo daß am Ende daſſelbe herauskäme, und ſie nur ein überflüſſiges Gethue wäre. Aber die Sophiſtik der gemeinen Vorſtellung, die ohne die Bildung des Gedankens und ohne Wiſſenſchaft iſt, iſt eben die, daß ihr ihre Beſtimmtheiten, als ſolche, für an und für ſich ſeyende Weſen, und eine Menge Lebensregeln, Erfahrungsſätze, Grundſätze u. ſ. f. als abſolut feſte Wahrheiten gelten. Der Geiſt ſelbſt iſt die Einheit dieſer vielerlei Wahrheiten; in ihm ſind alle dieſe bornirten Wahrheiten nur als aufgehoben vorhanden, nur als relative Wahrheiten erkannt, — oder mit ihrer Schranke, in ihrer Begrenzung, nicht als an ſich ſeyende vorhanden. Dieſe Wahrheiten ſind dem gemeinen Verſtande in der That ſelbſt nicht mehr. Der gemeine Verſtand läßt ein ander Mal auch vor dem Bewußtſeyn das Gegentheil gelten und behauptet es ſelbſt; oder weiß auch nicht, daß er unmittelbar das Gegentheil von dem ſagt, was er meint, — ſein Ausdruck nur ein Ausdruck des Widerſpruchs iſt. In ſeinen Handlungen überhaupt, nicht im ſchlechten Handeln, bricht er dieſe ſeine Maximen, ſeine Grundſätze; und wenn er ein vernünftiges Le-

ben führt, ſo iſt es eigentlich nur eine beſtändige Inkonſequenz, das Gutmachen einer bornirten Handlungsmaxime durch Abbruch von der anderen. Und z. B. ein welterfahrener gebildeter Staatsmann iſt, der eine Mitte zu treffen weiß, praktiſchen Verſtand hat; d. h. der nach dem ganzen Umfange des vorliegenden Falls handelt, nicht nach Einer Seite deſſelben (Eine Seite ſpricht Eine Maxime aus). Wer, wo es ſey, nach Einer Maxime handelt, heißt ein Pedant; und verdirbt ſich und Andern die Sache. Im Gemeinſten iſt dieß ebenſo. Z. B. „es iſt wahr, daß die Dinge, die ich ſehe, ſind, ich glaube an ihre Realität," ſo ſagt leicht Jeder; allein es iſt in der That nicht wahr, daß er an ihre Realität glaubt, ſondern das Gegentheil. Er ißt und trinkt ſie, d. h. er iſt überzeugt, daß dieſe Dinge nicht an ſich ſind, daß ihr Seyn keine Feſtigkeit, kein Weſen hat. Der gemeine Verſtand iſt in ſeinem Handeln alſo beſſer, als er denkt. Sein handelndes Weſen iſt der ganze Geiſt, aber als Geiſt iſt er ſich ſeiner nicht bewußt: ſondern was er ſich bewußt wird, ſind ſolche Geſetze, Regeln, allgemeine Sätze, die ihm im Bewußtſeyn für wahr gelten; und im Handeln widerlegt er ſelbſt die Bornirtheit ſeines Verſtandes. Aber dieß Bewußtſeyn ſpricht ſolches beſtimmte Seyn und das Seyn überhaupt als abſolutes Weſen aus; und heißt dieß ſein Bewußtſeyn, ſeinen Verſtand. Wenn der Begriff ſich gegen dieſen Reichthum, den es an Wahrheit zu beſitzen glaubt, wendet, und es die Gefahr für ſeine Wahrheit wittert (denn das Bewußtſeyn weiß, daß es nur inſofern iſt, als es Wahrheit hat), und ſeine feſten Weſenheiten ihm verwirrt werden: ſo wird es aufgebracht; und der Begriff in dieſer ſeiner Beziehung (Realiſirung), daß er ſich an die gemeinen Wahrheiten macht, zieht ſich Haß und Schimpf zu. Dieß iſt das allgemeine Geſchrei gegen die Sophiſterei, ein Geſchrei des geſunden Menſchenverſtandes, der ſich nicht anders zu helfen weiß.

Sophiſterei iſt ein übelberüchtigter Ausdruck; und zwar be-

ſonders durch den Gegenſatz gegen Sokrates und Plato ſind die Sophiſten in den ſchlimmen Ruf gekommen. Es bedeutet dieß Wort gewöhnlich, daß willkürlicher Weiſe durch falſche Gründe entweder irgend ein Wahres widerlegt, ſchwankend gemacht, oder etwas Falſches plauſibel, wahrſcheinlich gemacht wird. Dieſen ſchlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu ſtellen und zu vergeſſen. Dagegen wollen wir nun näher von ſeiner poſitiven, eigentlich wiſſenſchaftlichen Seite betrachten, was die Stellung der Sophiſten in Griechenland war.

Erſtens. Die Sophiſten ſind es, die den einfachen Begriff, als Gedanken (der ſchon in der eleatiſchen Schule bei Zeno anfängt, ſich gegen ſein reines Gegenbild, die Bewegung, zu kehren), jetzt überhaupt auf weltliche Gegenſtände angewendet, und mit demſelben alle menſchlichen Verhältniſſe durchdrungen haben, indem er ſeiner Macht, ſeiner als des abſoluten und einzigen Weſens bewußt wird, — eiferſüchtig gegen Anderes, das Beſtimmte, das nicht Gedanke iſt, gelten will, — und ſeine Macht und Herrſchaft an ihm ausübt. Der mit ſich identiſche Gedanke richtet ſeine negative Kraft gegen die mannigfaltige Beſtimmtheit des Theoretiſchen und Praktiſchen, die Wahrheiten des natürlichen Bewußtſeyns, und die unmittelbar geltenden Geſetze und Grundſätze; und was der Vorſtellung feſt iſt, löſt ſich in ihm auf, und läßt inſofern auf einer Seite der beſonderen Subjektivität zu, ſich ſelbſt zum Erſten und Feſten zu machen, und Alles auf ſich zu beziehen.

Indem eben dieſer Begriff jetzt auftrat, ſo wurde er allgemeinere Philoſophie; und nicht ſowohl nur Philoſophie, ſondern allgemeine Bildung, die jeder Menſch überhaupt, der nicht zum gedankenloſen Volk gehörte, ſich gab und geben mußte. Denn Bildung nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, inſofern er nicht rein in ſeiner Abſtraktion erſcheint, ſondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorſtellens. In der Bildung iſt der Begriff allerdings das Herr-

ſchende und Bewegende, indem das Beſtimmte in ſeiner Grenze, in ſeinem Uebergehen in Anderes erkannt wird. Er wurde allgemeinerer Unterricht, und es gab deswegen eine Menge Lehrer der Sophiſtik. Die Sophiſten ſind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt in Griechenland zur Exiſtenz kam. Sie ſind an die Stelle der Dichter und Rhapſoden getreten. Dieſe waren früher allgemeine Lehrer. Die Religion war nicht Lehrerin; es iſt kein Unterricht in der Religion geweſen. Prieſter haben geopfert, Orakel gegeben, ſind μαντεῖς geweſen, haben die Sprüche ausgelegt; aber Lehren iſt ein Anderes. Die Sophiſten haben Unterricht in der Weisheit, den Wiſſenſchaften überhaupt, Muſik, Mathematik u. ſ. f. ertheilt; das war ihre erſte Beſtimmung. Vor Perikles war das Bedürfniß der Bildung durch Denken eingetreten; die Menſchen ſollten in ihren Vorſtellungen gebildet ſeyn, dahin zweckten die Sophiſten. Sie hatten Amt der Bildung. Das Bedürfniß, ſich durch Denken über die Verhältniſſe zu beſtimmen, nicht mehr bloß durch Orakel, oder durch Sitte, Leidenſchaft, Empfindungen des Augenblicks, — dieß Bedürfniß der Reflexion hat in Griechenland aufwachen müſſen. Der Zweck des Staats iſt das Allgemeine, worunter das Beſondere gefaßt wird; dieſe Bildung haben die Sophiſten verbreitet. Sie haben, wie ein eigener Stand, das Lehren als Geſchäft, Gewerbe betrieben, ſtatt der Schulen; ſie ſind in den Städten herumgereiſt, die Jugend hat ſich ihnen angeſchloſſen und iſt von ihnen gebildet worden.

Bildung iſt unbeſtimmt. Näher was der freie Gedanke gewinnen ſoll, das muß aus ihm ſelber kommen, muß die eigene Ueberzeugung ſeyn; es wird nicht mehr geglaubt, ſondern unterſucht, — kurz es iſt die in neueren Zeiten ſogenannte Aufklärung. Das Denken ſucht allgemeine Principien, an denen es Alles beurtheilt, was uns gilt; und es gilt uns nichts, als was dieſen Principien gemäß iſt. Es übernimmt alſo, den poſitiven

Inhalt mit ſich zu vergleichen, das vorher Konkrete des Glaubens aufzulöſen, einer Seits den Inhalt zu zerſplittern, anderer Seits dieſe Einzelnheiten, dieſe beſonderen Geſichtspunkte und Seiten zu iſoliren und für ſich feſtzuhalten. Dadurch erhält es die Form von etwas Allgemeinem; man giebt Gründe dafür an, d. h. allgemeine Beſtimmungen, die man wieder auf die beſonderen Seiten hinwendet. Die Seite iſt nämlich nichts Selbſtſtändiges, ſondern nur Moment an einem Ganzen; abgelöſt von dem Ganzen beziehen ſie ſich auf ſich, d. h. ſind Allgemeinheiten. Zur Bildung gehört, daß man mit den allgemeinen Geſichtspunkten bekannt iſt, die zu einer Handlung, Begebenheit u. ſ. f. gehören, daß man dieſe Geſichtspunkte, und damit die Sache auf allgemeine Weiſe faſſe, um ein gegenwärtiges Bewußtſeyn über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verſchiedenen Geſetze, d. h. die verſchiedenen rechtlichen Geſichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten iſt; dieß ſind ſchon für ſich allgemeine Seiten, er hat ſo ein allgemeines Bewußtſeyn, und betrachtet den Gegenſtand ſelbſt auf allgemeine Weiſe. Ein gebildeter Menſch weiß etwas über jeden Gegenſtand zu ſagen, Geſichtspunkte daran aufzufinden. Dieſe Bildung hat Griechenland den Sophiſten zu verdanken. Sie lehrten die Menſchen, Gedanken zu haben über das, was ihnen geltend ſeyn ſollte. Die Sophiſten ſind nicht eigentliche Gelehrte. Ihre Bildung war ſowohl Bildung zur Philoſophie als zur Beredſamkeit, um ein Volk zu regieren, oder etwas bei ihm geltend machen zu wollen durch Vorſtellungen. Es gab noch keine poſitiven Wiſſenſchaften ohne Philoſophie, welche trocken, nicht das Ganze des Menſchen, ſeine weſentlichen Seiten, betroffen hätten. Außerdem hatten ſie den allgemeinſten praktiſchen Zweck; eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im griechiſchen Leben, zum Staatsleben, Staatsmanne zu geben; — nicht etwa zu Staatsämtern, als ob ſie zu einem Examen in ſpeciſiſchen Kenntniſſen vorbereitet hätten.

Die Sophiſten knüpften an den Trieb an, weiſe zu werden. Zur Weisheit rechnet man, das zu kennen, was die Macht unter den Menſchen und im Staate iſt, und was ich als eine ſolche anzuerkennen habe. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genoſſen, weil ſie eben wiſſen, woran ſie ſind, und die Anderen an ihre rechte Stelle zu ſetzen vermögen. Der Menſch iſt mächtig, der das, was die Menſchen thun, auf ihre abſoluten Zwecke zurückzuführen weiß, welche den Menſchen bewegen. Dieß iſt Gegenſtand der Lehre der Sophiſten geweſen. Was die Macht in der Welt iſt, — der allgemeine alles Beſondere auflöſende Gedanke, — weiß auch die Philoſophie allein; ſo ſind die Sophiſten ſpekulative Philoſophen geweſen. Sie wollten Bewußtſeyn darüber geben, worauf es in der ſittlichen Welt ankommt; dann über das, was den Menſchen Befriedigung giebt. Die Triebe und Neigungen, die der Menſch hat, ſind ſeine Macht; indem er ihnen Genüge leiſtet, wird er befriedigt. Die Religion lehrt dieß: Die Götter ſind die Mächte, welche den Menſchen regieren. Ebenſo die Geſetze; der Menſch ſoll ſich befriedigen, inſofern er den Geſetzen gemäß iſt, und er ſoll vorausſetzen, daß die Anderen ſich auch befriedigen, indem ſie die Geſetze befolgen. Durch die Reflexion genügt es aber dem Menſchen nicht mehr, den Geſetzen als einer Autorität und äußerlicher Nothwendigkeit zu gehorchen; ſondern er will ſich in ſich ſelbſt befriedigen, durch ſeine Reflexion ſich überzeugen, was für ihn verbindlich iſt, was Zweck iſt und was er für dieſen Zweck zu thun habe.

So ſind die Sophiſten beſonders Lehrer der Beredſamkeit geweſen. Das iſt die Seite, wo das Individuum ſich ſowohl geltend machen konnte unter dem Volke, als das ausführen, was das Beſte des Volkes ſey; dazu war die Beredſamkeit eines der erſten Erforderniſſe. Dazu gehörte demokratiſche Verfaſſung, wo die Bürger die letzte Entſcheidung hatten. Die Beredſamkeit führt die Umſtände auf die Mächte, Geſetze zurück.

Zur Beredſamkeit gehört aber beſonders das: an einer Sache die vielfachen Geſichtspunkte herauszuheben, und die geltend zu machen, die mit dem im Zuſammenhang ſind, was mir als das Nützlichſte erſcheint. Solche konkrete Fälle haben viel Seiten: dieſe unterſchiedenen Geſichtspunkte aber zu faſſen, dazu gehört ein gebildeter Mann; und das iſt die Beredſamkeit, dieſe hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu ſtellen. Darauf bezieht ſich auch des Ariſtoteles Topik, dieſe τόπους, Kategorien, Gedankenbeſtimmungen anzugeben, wonach man ſehen muß, um reden zu lernen. Auf ihre Kenntniß legten ſich aber zuerſt die Sophiſten.

Dieß die allgemeine Stellung der Sophiſten. Wie ſie aber ſonſt verfahren ſind, es getrieben haben, davon finden wir ein vollſtändig beſtimmtes Gemälde beſonders in Plato's Protagoras. Plato läßt hier den Protagoras ſich näher über die Kunſt der Sophiſten erklären. Plato ſtellt vor, daß Sokrates einen jungen Mann, Namens Hippokrates, begleitet, der ſich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wiſſenſchaft der Sophiſten unterrichtet zu werden. Unterweges fragt Sokrates nun den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophiſten ſey, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zuerſt und zunächſt: „Die Redekunſt; denn der Sophiſt ſey Einer, der wiſſe im Reden mächtig zu machen (ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν),“ die Gegenſtände nach vielen Seiten zu wenden, zu betrachten. Dieß iſt das, was an einem gebildeten Menſchen oder Volk zuerſt auffällt, — die Kunſt, gut zu ſprechen. Die Franzoſen ſind ſo gute Sprecher; wir nennen es Schwatzen. Man lernt franzöſiſch, um gut franzöſiſch zu ſprechen, — d. h. aber franzöſiſche Bildung erwerben. Der ungebildete Menſch findet es unbequem, mit ſolchen Menſchen umzugehen, die alle Geſichtspunkte leicht aufzufaſſen und auszuſprechen wiſſen. Aber das bloße Sprechen macht es nicht aus, ſondern die Bildung gehört dazu. Man kann eine Sprache

ganz regelrecht inne haben; wenn man aber die Bildung nicht hat, ſo iſt es nicht gut ſprechen. Dazu gehört die Bildung, daß dem Geiſte gegenwärtig ſind die mannigfaltigen Geſichtspunkte, daß ihm dieſe ſogleich einfallen, daß er einen Reichthum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenſtand zu betrachten iſt. Die Fertigkeit, die man alſo durch die Sophiſten erlangen ſollte, iſt die, daß man eine Menge ſolcher Geſichtspunkte geläufig inne habe, um den Gegenſtand ſogleich darnach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, daß das Princip der Sophiſten hiermit „nicht hinreichend beſtimmt ſey" zur Kenntniß deſſen, was ein Sophiſt ſey — (will einer Philoſophie ſtudiren, ſo weiß er nicht, was Philoſophie iſt, ſonſt brauchte er ſie nicht zu ſtudiren) —; „doch," ſagt er, „wir wollen hingehen." *)

Sokrates geht nun mit dem Hippokrates zum Protagoras, und findet daſelbſt dieſen in einer Verſammlung der erſten Sophiſten und von Zuhörern: „Protagoras ſpazierend, wie ein Orpheus die Menſchen durch ſeine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder (θρόνῳ) ſitzend, mit Wenigeren umgeben; Prodikus liegend unter einer großen Menge von Bewunderern." Nachdem Sokrates beim Protagoras ſein Geſuch angebracht, „Hippokrates wolle ſich in ſeine Lehre geben, um durch ſeinen Unterricht ſich dazu zu bilden, im Staate ein angeſehener Mann zu werden," fragt er ihn, „ob ſie öffentlich oder insgeheim mit ihm allein ſprechen ſollen." Protagoras rühmt dieſe Diskretion, erwiedert, „ſie handeln klug, dieſe Vorſorge gebrauchen zu wollen. Denn die Sophiſten ſeyen ſo in den Städten herumgezogen, ſo hätten viele Jünglinge ſich an ſie, Väter, Freunde verlaſſend, angeſchloſſen, in der Ueberzeugung, durch ihren Umgang beſſer (klüger) zu werden; und ſo hätten die Sophiſten dadurch viel Neid und Mißgunſt auf ſich geladen," — wie ja alles Neue in Haß ſey. Hierüber ſpricht er weitläufig

*) Platonis Protagoras p. 310 — 314, Steph; (p. 151 — 159, Bekk.)

und ſagt dabei: „Ich aber behaupte, daß die ſophiſtiſche Kunſt alt iſt, daß aber die von den Alten, welche ſie übten (*μεταχειριζομένους*), in Beſorgniß, damit anzuſtoßen" (*φοβούμενοι τὸ ἐναχθές*, denn das Ungebildete iſt dem Gebildeten feind), „ihr ein Gewand machten und ſie verdeckten." Dieſe Kunſt iſt Bildung überhaupt, daſſelbe was „ein Theil, wie Homer und Heſiod, in Poeſie vorgetragen: Andere, wie Orpheus und Muſäus, in Myſterien und Orakelſprüche eingehüllt: Einige, glaube ich, auch durch die gymnaſtiſche Kunſt (Turnkunſt) vorgeſtellt haben, wie Ikkus der Tarentiner, und der noch jetzt lebende Keinem nachgebende Sophiſt Herodikus, der Selymbrier;" — oder „die Muſik" iſt Bildungsweiſe der Menſchen. Wir ſehen, er ſchreibt ſo den Sophiſten denſelben Zweck zu, wie der Geiſtesbildung überhaupt: Sittlichkeit, Geiſtesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anſtelligkeit des Geiſtes; und ſetzt hinzu: „Alle dieſe, die einen Neid gegen die Wiſſenſchaften befürchteten, gebrauchten ſolche Decken und Vorhänge. Ich aber meine, ſie erreichen ihren Zweck nicht: ſondern die Einſichtigen im Staate durchſehen den Zweck; wenn alſo auch das Volk davon nichts merkt, ſo ſprechen dieß jene aus. Wenn man ſich aber ſo verhält, ſo macht man ſich verhaßter, ſetzt ſich ſelbſt dem Scheine (Verdachte) aus, Täuſcher (Betrüger, *πανοῦργον*) zu ſeyn. Ich bin darum den entgegengeſetzten Weg gegangen, und bekenne offen und läugne es nicht (*ὁμολογῶ*), ein Sophiſt zu ſeyn" (Protagoras führte zuerſt den Namen Sophiſt), „und" daß mein Geſchäft ſey, „den Menſchen Geiſtesbildung zu geben (*παιδεύειν ἀνθρώπους*)," wie die Anderen, Homer, Heſiod u. ſ. f. es auch gethan. *)

Weiterhin ſagt er: „Es iſt verſtändig, was du fragſt, und auf eine verſtändige Frage antworte ich gern." Es iſt nämlich nun näher davon die Rede, welchen Gegenſtand, Inhalt, welche Geſchicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweiſung er-

*) Plat. Protag. p. 314 — 317 (p. 159 — 164).

werben werde. „Es ſoll ihm nicht begegnen, was ihm bei andern Lehrern (σοφιστῶν) begegnet ſeyn würde. Denn dieſe ſind den Jünglingen entgegen (λαμβάνονται τοὺς νέους); denn ſie führen dieſelben wider ihren Willen gerade auf die Wiſſenſchaften und Kenntniſſe zurück, denen ſie eben entgehen wollten, indem ſie ſie in Arithmetik, Aſtronomie, Geometrie und Muſik unterweiſen. Wer ſich aber an mich wendet, wird nicht in etwas Anderes eingeführt, als in den" allgemeinen „Zweck, wegen deſſen er ſich an mich wendete." Die Jünglinge kamen alſo zu ihm unbefangen: „Wir möchten gebildete Menſchen werden, unterweiſet uns, macht uns dazu, — wie und wodurch iſt Eure Sache, Ihr müßt dieß verſtehen." Der Weg war dabei dem Lehrer überlaſſen. Das, worin Protagoras aber unterrichtete, erklärt er für das Eigentliche, was die Jünglinge ſuchen. „Die Unterweiſung" (τὸ μάθημα), ſein Zweck und mein Zweck, „beſteht nun darin, die rechte Einſicht und Verſtändniß (εὐβουλία) zu bewirken, ſich über ſeine eigenen Familienintereſſen (περὶ τῶν οἰκείων) am beſten zu berathen; und ebenſo im Staatsleben, daß man am tüchtigſten werde (δυνατώτατος), Theils ſich über die Staatsangelegenheiten zu äußern, Theils das Beſte zu thun für den Staat." So treten alſo hier dieſe zwei Intereſſen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt ſpricht Sokrates im Allgemeinen ein, und wundert ſich beſonders, daß Protagoras das Letzte behauptet, daß er über Geſchicklichkeit zu Staatsangelegenheiten Unterricht ertheile: „Er (Sokrates) habe dafür gehalten, die politiſche Tugend könne nicht gelehrt werden;" — wie es überhaupt Sokrates' Hauptſatz iſt, daß die Tugend nicht könne gelehrt werden. Und nun führt Sokrates dafür dieſe Rückſicht an, indem er ſich in Weiſe der Sophiſten auf die Erfahrung beruft: „Diejenigen Menſchen, welche die politiſche Kunſt inne haben, können ſie nicht wohl auf Andere übertragen. Perikles, der Vater dieſer hier anweſenden Knaben, ließ ſie in Allem unterweiſen, worin Lehrer unterweiſen können:

aber in der Wiſſenſchaft, worin er groß iſt, nicht; darin läßt er ſie umherirren, ob ſie etwa durch Zufall von ſelber auf dieſe Weisheit treffen würden. So auch andere große Staatsmänner haben ſie Andern, Verwandten oder Fremden nicht gelehrt." *)

Protagoras entgegnet nun darauf, daß ſie gelehrt werden könne, und zeigt, warum große Staatsmänner Andere nicht darin unterwieſen haben, — indem er um die Erlaubniß bittet, „ob er als ein Aelterer zu Jüngeren in einem Mythus ſprechen, oder ob er mit Vernunftgründen darüber ſprechen ſoll." Die Geſellſchaft überläßt es ihm, und nun fängt er mit folgendem Mythus an, der unendlich merkwürdig iſt: „Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuſchmücken, ihr Kräfte zu ertheilen. Epimetheus vertheilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverſtändiger Weiſe brauchte er Alles an den Thieren auf, ſo daß für die Menſchen nichts übrig blieb. Prometheus ſah ſie unbekleidet, ohne Waffen, hülflos, da der Augenblick bevorſtand, wo das Gebilde des Menſchen ans Licht treten ſollte. Da ſtahl er das Feuer vom Himmel, die Kunſt des Vulkan und der Minerva, ſie auszuſtatten für ihre Bedürfniſſe. Aber es fehlte ihnen die politiſche Weisheit; und ohne geſellſchaftliches Band lebend, ſind ſie in beſtändigen Streit und Unglück gerathen. Da ertheilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die ſchöne Scham" — (αἰδῶ, Scheu, dieſen natürlichen Gehorſam, Ehrfurcht, Folgſamkeit, Reſpekt der Kinder gegen die Eltern, der Menſchen gegen höhere beſſere Naturen) — „und das Recht (δίκη) zu verleihen. Hermes fragt: Wie ſoll ich ſie vertheilen? An Einzelne, wie die beſonderen Künſte, wie Einige die Arzneiwiſſenſchaft beſitzend den Andern helfen? Zeus aber antwortet: Allen; denn kein geſellſchaftlicher Verein (πόλις) kann beſtehen, wenn nur Wenige jener Eigenſchaften theilhaftig

*) Plat. Protag. p. 318 — 320 (p. 166 — 170).

ſind. Und es ſey Geſetz, daß wer nicht theilhaftig ſeyn könne der Scheu und des Rechts, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müſſe.“ *)

α) „Deswegen ziehen die Athenienſer, wenn ſie bauen wollen, Baumeiſter zu Rathe: und wenn ſie ſonſt beſondere Geſchäfte beabſichtigen, diejenigen, welche darin erfahren ſind; wenn ſie aber über Staatsangelegenheiten einen Beſchluß und Anordnung faſſen wollen, ſo laſſen ſie Jeden zu. Denn entweder müſſen Alle dieſer Tugend theilhaftig ſeyn, oder kein Staat exiſtiren. Wenn Einer in der Kunſt der Flöte unerfahren iſt, und ſich doch für einen Meiſter darin ausgiebt: ſo wird er mit Recht für wahnſinnig gehalten. In der Gerechtigkeit iſt es aber anders: wenn Einer nicht gerecht iſt,“ ſo wird er es nicht geſtehen, oder „wenn er es geſteht, ſo wird er für unſinnig gehalten werden. Er müſſe doch ſich den Schein geben, es zu ſeyn; denn entweder müſſe Jeder wirklich ihrer theilhaftig ſeyn, oder ausgetilgt werden aus der Geſellſchaft.“ So iſt alſo angenommen, daß die politiſche Weisheit etwas ſey, woran Alle Antheil haben, und haben müſſen, damit der Staat beſtehen könne. **)

β) Daß dieſe politiſche Wiſſenſchaft auch dazu beſtimmt iſt, „daß jeder durch Lehre und Beſtreben ſie ſich erwerben könne (*διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας*),“ dafür giebt er ferner dieſe Gründe an, und ſagt: Er berufe ſich darauf, „daß kein Menſch tadele oder ſtrafe wegen Mängel oder Uebel, die Einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, ſondern denſelben bemitleide. Hingegen Mängel, die durch Fleiß, Gewohnheit (Uebung), Studium gehoben werden können, würden für tadelnswerth und ſtrafbar gehalten;“ er habe Schuld daran. „Hierunter gehören Irreligioſität und Ungerechtigkeit, überhaupt Alles, was der öffentlichen Tugend“ — der *δίκη* und *αἰδώς* — „widerſpricht.

*) Plat. Prot. p. 320 — 322 (p. 170 — 174).
**) Ibidem p. 322 — 323 (p. 174 — 176).

Den Menſchen, die ſich dieſer Laſter ſchuldig machen, wird dieß zum Vorwurf gemacht, ſie werden beſtraft in dem Sinne, daß ſie" ſie hätten entfernen, und „ſich alſo vielmehr die politiſche Tugend durch Bildung, Erziehung hätten aneignen können." Dieß iſt ein guter Grund. Auch den Zweck der Strafe führt Protagoras dafür an. „So ſtrafen die Menſchen nicht wegen des Vergangenen, — außer wie wir ein böſes Thier vor den Kopf ſchlagen, — ſondern wegen des Künftigen: daß weder der Verbrecher, noch ein Anderer, durch ſein Beiſpiel verführt, wieder fehle. Alſo liegt auch darin die Vorausſetzung, daß jene Tugend durch Unterricht und Uebung erworben werden könne." *)

γ) „Was nun ferner das anbetrifft, was Sokrates anführt, daß Männer, wie Perikles, die durch ihre politiſche Tugend berühmt ſind, dieſe ihren Kindern und Freunden nicht mittheilten:" ſo ſagt Protagoras, „es ſey dagegen das zu ſagen, αα) daß in dieſen Tugenden Alle von Allen unterrichtet werden. Die politiſche Tugend iſt von der Beſchaffenheit, daß ſie Allen zukommt; ſie iſt Allen gemeinſam. Das Eine Allen Nothwendige iſt die Gerechtigkeit, Mäßigkeit (σωφροσύνη) und Heiligkeit, — mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt iſt; und dieß muß Eigenthum jedes Bürgers ſeyn, er muß ſie ſein ganzes Leben fort üben und lernen. Darin iſt kein beſonderer Unterricht von jenen berühmten Männern. Die Kinder werden früh, vom zarteſten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern dazu gebildet und ermahnt, verwieſen, erzogen zur Sitte, zum Guten, und gewöhnt an das, was das Rechte iſt. Aller Unterricht in Muſik und Gymnaſtik (Kenntniſſe, das Leſen von Dichtern, die dieß einſchärfen) trage dazu bei, die Willkür und das Belieben nicht gewähren zu laſſen, — ſich daran zu gewöhnen, ſich nach einem Geſetze, einer Regel zu richten. Wenn der Menſch nun aus dieſem Kreiſe des Unterrichts tritt, ſo tritt er

*) Plat. Protag. p. 323 — 324 (p. 176 — 178)

in den der Verfaſſung eines Staats; dieſer trägt dazu bei, Jeden in einem rechtlichen Verhalten, in Ordnung zu erhalten. Die politiſche Tugend iſt ſo ein Reſultat der Erziehung von Jugend auf.“ *)

ββ) Allein darin ganz ausgezeichnete, durch die Natur beſonders begünſtigte Menſchen, könne es nur wenige geben. Diejenigen jedoch, die ſich auch nicht darin auszeichnen, ſeyen im Allgemeinen, durch die Erziehung, dieſer politiſchen Tugenden theilhaftig, und ſtehen ſehr viel höher, als die, welche dieſe Unterweiſung nicht gehabt haben. „Daß aber ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgetheilt haben,“ — dieſen Einwurf beantwortet er ſehr gut in folgender Art. „Wenn z. B. in einem Staate alle Bürger Flötenſpieler ſeyn müßten, ſo würden alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet ſeyn, viele gut, einige mittelmäßig, wenige vielleicht auch ſchlecht, — alle hätten eine gewiſſe Fertigkeit. Aber es könnte der Fall ſeyn, daß der Sohn eines Virtuoſen doch ein ſchlechter Spieler wäre; das Ausgezeichnete hängt von beſonderen Talenten, Naturell ab. Aus ſehr geſchickten Flötenſpielern würden wohl ſehr ungeſchickte werden können, und umgekehrt; aber alle Bürger könnten ein Gewiſſes von Flötenſpiel, und alle würden gewiß immer noch unendlich vortrefflicher darin ſeyn, als diejenigen, welche darin gänzlich unwiſſend wären, und keinen Unterricht erhalten hätten. So ſind alle, auch die ſchlechteſten Bürger eines vernünftigen Staats, noch beſſer und gerechter, verglichen mit denen, wo keine Bildung iſt, keine Gerichte, keine Geſetze, keine Nöthigung, ſie zum Recht zu bilden. Dieſe Vorzüglichkeit verdanken ſie den Geſetzen, dem Unterricht, der Bildung in ihrem Staate.“ **) Dieß ſind auch Alles ganz gute Inſtanzen und treffende Gründe; — gar nicht ſchlechter,

*) Plat. Protag. p. 324 — 326 (p. 178 — 182).
**) Ibidem p. 326 — 328 (p. 182 — 184).

als Cicero's Raiſonnement: a natura insitum. Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieſer Gründe dagegen ſind empiriſche Inſtanzen, die ſich auf Erfahrung baſiren, — oft nicht beſſer, als was hier dem Sophiſten in den Mund gegeben iſt.

Zweitens. Die Frage iſt nun näher, in wiefern kann dieß als Mangelhaftes erſcheinen, und beſonders in wiefern haben Sokrates und Plato ſich in einen Kampf mit den Sophiſten eingelaſſen und den Gegenſatz gegen ſie gemacht. Da die Stellung, die die Sophiſten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben — wodurch ſie ſich zwar ein großes Verdienſt um Griechenland erworben —: ſo trifft ſie doch eben der Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft. Die Sophiſten ſind Meiſter im Raiſonnement aus Gründen geweſen, ſtehen innerhalb der Stufe des reflektirenden Gedankens. Die Art und Weiſe dieſer Bildung war, durch Vorſtellungen und Beiſpiele die Aufmerkſamkeit auf das zu erwecken, was dem Menſchen nach ſeiner Erfahrung, Gemüth u. ſ. f. das Rechte ſcheint; wobei vom Beſonderen zum Allgemeinen übergegangen wird. Dieß iſt der nothwendige Gang der freien, denkenden Reflexion; ihn hat die Bildung auch bei uns genommen. Dieſe Bildung mußte aber über das Vertrauen und den unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religioſität hinausführen. Daß die Sophiſten auf einſeitige Principien gefallen ſind, dieß hat zunächſt den Zuſammenhang darin, daß in der griechiſchen Bildung die Zeit noch nicht vorhanden war, daß aus dem denkenden Bewußtſeyn ſelbſt die letzten Grundſätze aufgeſtellt wurden und ſo etwas Feſtes zu Grunde lag, wie bei uns in der modernen Zeit. Indem einer Seits das Bedürfniß der ſubjektiven Freiheit vorhanden war, das nur gelten zu laſſen, was man ſelbſt einſieht, in ſeiner eigenen Vernunft findet, — Geſetze, religiöſe Vorſtellungen nur, inſofern als ich es durch mein Denken anerkenne, — anderer

Seits im Denken noch nicht feſtes Princip gefunden war: ſo war das Denken mehr raiſonnirend; das unbeſtimmt Gebliebene konnte ſo die Willkür erfüllen.

α) Anders iſt es aber in unſerer europäiſchen Welt, in welche die Bildung ſich einführte, ſo zu ſagen, unter dem Schutze und der Vorausſetzung einer geiſtigen Religion; — d. h. nicht einer Religion der Phantaſie, ſondern unter der Vorausſetzung der Kenntniß, des Wiſſens von der ewigen Natur des Geiſtes, und des abſoluten Endzwecks, der Beſtimmung des Menſchen, daß dieſe ſey, als geiſtig, wirklich zu ſeyn, vom Geiſt aus auf geiſtige Weiſe ſich zu beſtimmen, ſich in Einheit mit dem Geiſt zu ſetzen. So lag hier ein feſtes geiſtiges Princip zum Grunde, das ſo das Bedürfniß des ſubjektiven Geiſtes befriedigt; von dieſem abſoluten Principe aus beſtimmten ſich alle weiteren Verhältniſſe, wie Pflichten, Geſetze u. ſ. f., und ſind davon abhängig. So mußte die Bildung nicht dieſe Vielſeitigkeit der Richtung, — alſo nicht die Richtungsloſigkeit, — erhalten können, wie bei den Griechen und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophiſten. Gegen die Religion der Phantaſie, gegen dieß unentwickelte Princip des Staats konnte die Bildung ſich in ſo viele Geſichtspunkte zerſplittern; oder es war leicht, daß partikulare untergeordnete Geſichtspunkte als höchſte Principe aufgeſtellt wurden. Wo (da uns) dagegen ein ſo hohes allgemeines Ziel (höchſtes Princip) ſchon vor der Vorſtellung ſchwebt, kann nicht ſo leicht ein partikulares Princip zu dieſem Range kommen, wenn auch die Vernunft-Reflexion die Stellung gewinnt, aus ſich das Höchſte zu beſtimmen und zu erkennen; und die Unterordnung der Principe iſt damit ſchon feſtgeſtellt. Protagoras nachher *) behauptet: „Alle (vier) Tugenden haben eine Verwandtſchaft mit einander, die Tapferkeit nicht, weil viele Tapfere gefunden werden, die doch

*) Plat. Protag. p. 349 (p. 224 — 225)

die Irreligiösesten, Ungerechtesten, Unmäßigsten und Ungebildetsten (ἀμαθέστατοι) seyen;" man braucht sich nur an eine Räuberbande zu erinnern. Sokrates *) führt es darauf hinaus, daß „auch die Tapferkeit ein Wissen und Erkennen sey, — richtige Schätzung dessen, was zu fürchten sey;" — aber der Unterschied, die Eigenthümlichkeit der Tapferkeit ist nicht entwickelt.

β) Zugleich was nun die Form anbetrifft, — selbst dem Inhalte nach, — steht unsere Bildung, Aufklärung ganz auf demselben Standpunkte, als sie bei den Sophisten war. Ihr Standpunkt ist im Gegensatz gegen Sokrates und Plato der, daß bei Sokrates dieß aufging, daß er das Schöne, Gute, Wahre, Rechte als Zweck, Bestimmung des Individuums aussprach: dieser Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte, daher dieser der Willkür überlassen war. Daher der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz von Plato gekommen sind; das ist auch ihr Mangel. Aeußerlich wissen wir, die Sophisten haben große Reichthümer gesammelt; **) sie sind sehr stolz gewesen, sind in Griechenland herumgereist, haben zum Theil sehr üppig gelebt. Das raisonnirende Denken hat im Gegensatze von Plato vorzüglich dieß Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Thuende nicht aus dem an und für sich seyenden Begriffe der Sache genommen wird; sondern es sind äußerliche Gründe, wodurch über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Plato und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, daß die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen; diese sind immer das Besondere und Einzelne, und setzen sich

*) Plat. Protag. p. 360 (p. 245).
**) *Plat. Meno p.* 91 (*p.* 371).

ſo ſelbſt dem Begriffe entgegen. Der Unterſchied iſt, daß den Sophiſten das gebildete Raiſonnement überhaupt angehört, während Sokrates und Plato den Gedanken durch ein Feſtes — allgemeine Beſtimmung (platoniſche Idee) — beſtimmten, was der Geiſt ewig in ſich findet.

Die Sophiſterei iſt ſo ſchlimm, in dem Sinne, als ob dieß Eigenthümlichkeit ſey, der ſich nur ſchlechte Menſchen ſchuldig machen. Die Sophiſtik iſt ſo aber viel allgemeiner; es iſt alles Raiſonniren aus Gründen — das Geltendmachen ſolcher Geſichtspunkte, das Anbringen von Gründen und Gegengründen — Sophiſtik. Es kommen Aeußerungen von Sophiſten vor, worüber ſich nichts ſagen läßt, z. B. bei Plato. So ſagt man bei uns wohl: Betrüge nicht, damit Du nicht Kredit, und dadurch Geld verlierſt; oder: Sey mäßig, ſonſt verdirbſt Du Dir den Magen, mußt entbehren; oder bei der Strafe nimmt man äußerliche Gründe: Beſſerung u. ſ. f.; oder man entſchuldigt durch äußerliche Gründe die Handlung, welche aus Folgen u. ſ. w. genommen ſind. Die Menſchen ſind ſo zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophiſten ſind. Liegen feſte Grundſätze zu Grunde, ſo in der chriſtlichen Religion (jetzt bei den Proteſtanten weiß man es auch nicht mehr): ſo ſagt man, die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit u. ſ. w. richtet das Leben der Menſchen ſo ein; da fallen äußerliche Gründe weg.

Die Sophiſtik liegt uns alſo nicht ſo entfernt, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menſchen über Gegenſtände ſprechen, ſo kann dieß ſehr gut ſeyn; aber es iſt nichts Anderes, als was Sokrates und Plato Sophiſtik genannt haben, obgleich ſie ſelbſt ſo gut auf dieſem Standpunkte geſtanden haben, als die Sophiſten. Gebildete Männer verfallen darin bei Beurtheilung konkreter Fälle; im gemeinen Leben müſſen wir uns daran halten. Was iſt hier beſſer? — Die beſonderen Geſichtspunkte neceſſitiren. Wenn man Pflichten und Tugenden rekommandirt, z. B.

in Predigten, — wie dieß in den meiſten Predigten geſchieht, — ſo muß man ſolche Gründe hören! Redner, im Parlamente z. B., gebrauchen ſolche Gründe und Gegengründe, durch die ſie zu überreden, zu überzeugen ſuchen. Es handelt ſich α) um ein ganz Feſtes, Verfaſſung z. B. oder Krieg, feſtgemachte Richtung (Konſequenz), beſondere Maaßregeln darunter zu ſubſumiren; β) aber mit der Konſequenz geht es, ſelbſt hierin, bald aus: die Sache läßt ſich ſo oder ſo machen, und immer ſind es beſondere Geſichtspunkte, welche entſcheiden. Man gebraucht dergleichen Gründe auch wohl gegen die Philoſophie: „Es gebe verſchiedene Philoſophien, verſchiedene Meinungen, dieß widerſpreche der Einen Wahrheit; die Schwäche der menſchlichen Vernunft geſtatte kein Erkennen; was ſolle Philoſophie für das Gefühl, Gemüth, Herz, es ſeyen abſtruſe Dinge, für das Praktiſche des Menſchen helfe das abſtrakte Denken der Philoſophie nichts," — der Geſichtspunkt des Praktiſchen. Dieß ſind ſo gute Gründe; und es iſt die Weiſe der Sophiſten. Wir nennen es nicht Sophiſtik, aber es iſt die Manier der Sophiſten, aus Gründen zu deduciren, die man aus ſeinem Gefühl, Gemüthe u. ſ. f. gelten läßt. Nicht die Sache ſelbſt, als ſolche, wird geltend gemacht, ſondern auf Empfindungen wird ſich bezogen; dieſe ſind das οὗ ἕνεκα. Das werden wir noch näher bei Sokrates und Plato ſehen. Dieß iſt der Charakter der Sophiſten.

Bei ſolchem Raiſonnement kann man bald ſo weit kommen, — wo nicht, ſo iſt es Mangel der Bildung, die Sophiſten waren aber ſehr gebildet, — zu wiſſen, daß wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe Alles beweiſen könne, ſich für Alles Gründe und Gegengründe finden laſſen; und das iſt als das Verbrechen der Sophiſten angeſehen worden, daß ſie gelehrt haben, Alles zu beweiſen, was man wolle, für Andere oder für ſich. Das liegt nicht in der Eigenthümlichkeit der Sophiſten, ſondern des reflektirenden Raiſonnements. Gründe und Gegengründe, als Beſonderes, gelten nicht gegen das Allgemeine, ent-

ſcheiden nicht gegen den Begriff; man kann für Alles Gründe und Gegengründe finden. In der ſchlechteſten Handlung liegt ein Geſichtspunkt, der an ſich weſentlich iſt; hebt man dieſen heraus, ſo entſchuldigt und vertheidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Deſertion im Kriege liegt ſo die Pflicht, ſein Leben zu erhalten. So ſind in neuerer Zeit die größten Verbrechen, Meuchelmord, Verrath u. ſ. f. gerechtfertigt worden, weil in der Meinung, Abſicht eine Beſtimmung lag, die für ſich weſentlich war, z. B. die, daß man ſich dem Böſen widerſetzen, das Gute fördern müſſe. Der gebildete Menſch weiß Alles unter den Geſichtspunkt des Guten zu bringen, Alles gut zu machen, an Allem einen weſentlichen Geſichtspunkt geltend zu machen. Es muß Einer nicht weit gekommen ſeyn in ſeiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteſte gute Gründe hätte; was in der Welt ſeit Adam Böſes geſchehen iſt, iſt durch gute Gründe gerechtfertigt.

Das kommt nun noch bei den Sophiſten vor, daß ſie ein Bewußtſeyn über dieſes Raiſonniren hatten. In der Beredſamkeit muß man ſo Zorn, Leidenſchaft der Hörer in Anſpruch nehmen, um etwas zu Stande zu bringen. Sie lehrten nun, wie dieſe Mächte im empiriſchen Menſchen zu bewegen wären; das ſittliche feſte Gute entſcheidet nicht. Die Sophiſten als gebildete Leute hatten das Bewußtſeyn, daß Alles zu beweiſen ſey; ſo im Gorgias: „Die Kunſt der Sophiſten ſey ein größeres Gut, als alle Künſte; ſie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden, was ſie wolle.“ *) Der Advokat hat ſo auch zu ſuchen, was für Gründe es für die Partei gebe, wenn ſie auch die entgegengeſetzte derjenigen iſt, welcher er ſich annehmen wollte. Dieſes Bewußtſeyn iſt nicht Mangel, ſondern gehört ihrer höheren Bildung zu. Ungebildete Menſchen beſtimmen ſich aus Gründen. Im Ganzen ſind ſie aber vielleicht durch etwas

*) *Plat. Gorg. p.* 452 *et* 457 (*p.* 15 *et* 24).

Anderes beſtimmt (Rechtlichkeit), als ſie wiſſen; zum Bewußtſeyn kommen nur die äußeren Gründe. Die Sophiſten wußten, auf dieſem Boden gebe es nichts Feſtes; das iſt, die Macht des Gedankens, er behandelt Alles dialektiſch, macht es wankend. Das iſt formelle Bildung, die ſie hatten und beibrachten.

Damit hängt dieß zuſammen (und die Natur des Denkens bringt es mit ſich): Iſt das Feld der Gründe, das was dem Bewußtſeyn als feſt gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, ſo muß man doch Ein Feſtes haben. Was ſoll man nun zum letzten Zweck machen? Da giebt es nun zweierlei Feſtes, das verbunden werden kann. Das Eine iſt das Gute, Allgemeine; das Andere iſt die Einzelnheit, Willkür des Subjekts. Dieß (vom Erſten) ſpäter noch näher bei Sokrates. Macht man Alles wankend, ſo kann dieß der feſte Punkt werden: „Es iſt meine Luſt, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, beſondere Subjektivität, welche ich mir zum Zweck mache;“ das Individuum iſt ſich ſelbſt die letzte Befriedigung. Indem ich die Macht kenne, weiß ich auch die Anderen meinem Zwecke gemäß zu beſtimmen.

Die Bekanntſchaft mit ſo vielfachen Geſichtspunkten macht aber das, was Sitte war in Griechenland (dieſe bewußtlos ausgeübte Religion, Pflichten, Geſetze), dadurch wankend: daß dieß Feſte — die Geſetze, indem ſie einen beſchränkten Inhalt haben — mit Anderem in Kolliſion kommt; es gilt Ein Mal als das Höchſte, Entſcheidende, das andere Mal wird es zurückgeſetzt. Das gewöhnliche Bewußtſeyn wird dadurch verwirrt (wir werden dieß bei Sokrates ſelbſt ausführlicher ſehen): Etwas gilt ihm für feſt, andere Geſichtspunkte, die auch in ihm ſind, werden geltend gemacht, es muß ſie gelten laſſen; und ſo gilt das Erſte nicht mehr, oder verliert wenigſtens von ſeiner Abſolutheit. So iſt α) die Tapferkeit dieß, ſein Leben daran zu wagen; β) die Pflicht, ſein Leben zu erhalten, eine unbedingte. So behauptet Dionyſiodor: „Wer Einen, der die Wiſſenſchaft nicht beſitzt, zum Gebildeten macht, will, daß er nicht mehr bleibe, was

er iſt. Er will ihn alſo zu Grunde richten; denn dieß iſt machen, daß er dieß nicht iſt, was er iſt.“ Und Euthydem, als die Anderen ſagen, er lüge, antwortet: „Wer lügt, ſagt, was nicht iſt: was nicht iſt, kann man nicht ſagen; alſo kann Niemand lügen.“ *) Und wiederum Dionyſiodor ſagt: „Du haſt einen Hund, dieſer Hund hat Junge und er iſt ihr Vater; alſo iſt Dir ein Hund Vater, und Du der jungen Hunde Bruder.“ **) Solche Konſequenzenmacherei findet ſich — in Recenſionen — unzählige Male.

Es iſt alſo (wegen dieſer Konfuſion im gewöhnlichen Bewußtſeyn) den Sophiſten vorgeworfen worden, ſie hätten den Leidenſchaften, Privat-Intereſſen u. ſ. f. Vorſchub gethan. Dieß fließt unmittelbar aus der Natur der Bildung. Dieſe giebt verſchiedene Geſichtspunkte an die Hand, und welcher entſcheiden ſoll, iſt eben damit allein in das Belieben des Subjekts geſtellt, wenn es nicht von feſten Grundlagen ausgeht; darin liegt das Gefährliche. Dieß findet auch in der heutigen Welt Statt, wo es auf die gute Abſicht, auf meine Anſicht, Ueberzeugung ankommen ſoll, wenn es ſich um das Rechte, Wahre einer That handelt. Was Staatszweck, die beſte Weiſe der Staatsverwaltung und Staatsverfaſſung, iſt — ohnehin in Demagogen — ſchwankend.

Wegen der formellen Bildung gehören die Sophiſten zur Philoſophie, wegen ihrer Reflexion ebenſo auch nicht. Sie haben den Zuſammenhang mit der Philoſophie, daß ſie nicht beim konkreten Raiſonniren ſtehen blieben, ſondern bis zu den letzten Beſtimmungen fortgingen, wenigſtens zum Theil. Eine Hauptſeite ihrer Bildung war die Verallgemeinerung der eleatiſchen Denkweiſe und die Ausdehnung derſelben auf allen Inhalt des Wiſſens und des Handelns; das Poſitive kommt hinein als und iſt geweſen die Nützlichkeit.

*) *Plat. Euthydem. p.* 283 — 284 (*p.* 416 — 418).
**) *Ibidem p.* 298 (*p.* 446).

Auf das Einzelne, Beſondere der Sophiſten einzugehen, würde uns zu weit führen; beſondere Sophiſten gehören in die allgemeine Geſchichte der Bildung. Der berühmten Sophiſten ſind ſehr viele; unter dieſen ſind Protagoras, Gorgias, auch Prodikus, der Lehrer des Sokrates, die berühmteſten, welchem letzteren Sokrates den bekannten Mythus von Herkules am Scheidewege zuſchreibt, *) — eine in ihrer Weiſe ſchöne Allegorie, die hundert und tauſend Male wiederholt worden. Ich will (um nun zu einzelnen Sophiſten überzugehen) Protagoras und Gorgias herausheben, — nicht nach der Seite der Bildung, — beſonders in der Rückſicht, um näher nachzuweiſen, wie ihre allgemeine Wiſſenſchaft, die ſich auf Alles ausbreitete, bei Einem von ihnen die allgemeine Form hat, wodurch ſie reine Wiſſenſchaft iſt. Die Hauptquelle, ſie kennen zu lernen, iſt beſonders Plato, der ſich viel mit ihnen zu thun machte; alsdann Ariſtoteles' eigene kleine Schrift über Gorgias, und Sextus Empirikus, der uns viel von der Philoſophie des Protagoras aufbewahrt hat.

1. Protagoras.

Protagoras, gebürtig aus Abdera, **) iſt etwas älter als Sokrates geweſen. Sonſt iſt nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht ſeyn kann; denn er hat einförmiges Leben geführt. Er hat ſein Leben mit dem Studium der Wiſſenſchaften hingebracht; er reiſte in Griechenland umher, gab ſich zuerſt den Namen Sophiſt, und wurde ſo im eigentlichen Griechenland angegeben, als erſter öffentlicher Lehrer aufgetreten zu ſeyn. Er hat ſeine Schriften vorgeleſen, ***) wie die Rhapſoden und die Dichter, welche — jene fremde, dieſe eigene — Gedichte abſangen. Es gab damals keine Lehranſtalten, keine Bücher, aus

*) *Xenoph. Memorab. II*, 1 §. 21 *sqq.*
**) *Diog. Laërt. IX*, §. 50.
***) *Diog. Laërt. IX*, §. 51.

denen man ſich unterrichten konnte. „Die Hauptſache zur Bildung, Erziehung beſtand" bei den Alten nach Plato *) „weſentlich darin, in den Gedichten ſtark zu ſeyn," mit vielen Gedichten bekannt zu werden, ſie auswendig zu wiſſen; wie bei uns noch vor 50 Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin beſtand, mit der bibliſchen Geſchichte, mit bibliſchen Sprüchen bekannt zu ſeyn, —. Prediger, die weiter darauf bauten, gab es nicht. Die Sophiſten gaben jetzt ſtatt der Dichterkenntniß Bekanntſchaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem großen Perikles gelebt, der auch in dieſe Bildung einging. So ſollen Beide einſt „einen ganzen Tag darüber geſtritten haben, ob der Wurfſpieß, oder der Werfende, oder derjenige, der die Wettſpiele veranſtaltet, ſchuld ſey am Tode eines Menſchen, der dabei umgekommen." **) Es iſt ein Streit über die große und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit; Schuld iſt ein allgemeiner Ausdruck, — wenn man ihn analyſirt, ſo kann dieß allerdings eine ſchwierige, weitläufige Unterſuchung geben. Im Umgange mit ſolchen Männern bildete ſich Perikles ſo überhaupt ſeinen Geiſt zur Beredſamkeit aus; denn es ſey, welche Art geiſtiger Beſchäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geiſt groß in ihr ſeyn, und die wahre Bildung iſt nur durch die reine Wiſſenſchaft möglich. Perikles iſt mächtiger Redner; aus Thucydides ſehen wir, wie tiefes Bewußtſeyn er über den Staat, ſein Volk hatte. Auch Protagoras hat das Schickſal des Anaxagoras gehabt, gleichfalls aus Athen ſpäter verbannt zu werden. (In einem Alter von 70 (90) Jahren ertrank er auf der Fahrt nach Sicilien.) Die Urſache dieſes Urtheils war eine Schrift von ihm, welche ſo begann: „Von den Göttern weiß ich es nicht zu erkennen, weder ob ſie ſind, noch ob ſie nicht ſind; denn Vieles iſt, was

*) Plat. Protag. p. 338 fin. (p. 204): *παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι, περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι.*

**) *Plutarch. in Pericle c. 36.*

dieſe Erkenntniß verhindert, die Dunkelheit der Sache (ἀδηλότης) ſowohl, als auch das Leben der Menſchen, das ſo kurz iſt.“ Dieß Buch iſt auch in Athen öffentlich verbrannt worden; und es iſt wohl (ſo viel man weiß) das erſte, was auf Befehl eines Staats verbrannt wurde. *)

Protagoras war nicht, wie andere Sophiſten, bloß bildender Lehrer, ſondern auch ein tiefer, gründlicher Denker, ein Philoſoph, der über ganz allgemeine Grundbeſtimmungen reflektirt hat. Den Hauptſatz ſeines Wiſſens ſprach er nun aber ſo aus: „Von allen Dingen iſt das Maaß der Menſch; von dem, was iſt, daß es iſt, — von dem, was nicht iſt, daß es nicht iſt.“ **) Dieß iſt ein großer Satz. Einer Seits war es darum zu thun, das Denken als beſtimmt zu faſſen, einen Inhalt zu finden, anderer Seits aber ebenſo das Beſtimmende, den Inhalt Gebende; und dieſe allgemeine Beſtimmung iſt das Maaß, der Maaßſtab des Werths für Alles. Daß Protagoras nun ausgeſprochen, der Menſch ſey dieß Maaß, dieß iſt in ſeinem wahren Sinne ein großes Wort, hat aber zugleich auch die Zweideutigkeit: Daß, wie der Menſch das Unbeſtimmte und Vielſeitige iſt, α) jeder nach ſeiner beſonderen Partikularität, der zufällige Menſch, das Maaß ſeyn kann; oder β) die ſelbſtbewußte Vernunft im Menſchen, der Menſch nach ſeiner vernünftigen Natur und ſeiner allgemeinen Subſtantialität, das abſolute Maaß iſt. Auf jene Weiſe genommen iſt alle Selbſtſucht, aller Eigennutz, das Subjekt mit ſeinen Intereſſen der Mittelpunkt — (und wenn auch der Menſch die Seite der Vernunft hat, ſo iſt doch auch die Vernunft ein Subjektives, iſt auch Er, iſt auch der Menſch) —; dieß aber iſt gerade der ſchlechte Sinn, die Verkehrtheit, welche man den Sophiſten zum Hauptvorwurf

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 51—52; 55; Sext. Emp. adv. Math. IX, §. 56.

**) Plat. Theaetet. p. 152, (p. 195); Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 32, §. 216.

machen muß: Daß ſie den Menſchen, nach ſeinen zufälligen Zwecken, zum Zwecke ſetzten, — daß bei ihnen noch nicht das Intereſſe des Subjekts nach ſeiner Beſonderheit und das Intereſſe deſſelben nach ſeiner ſubſtantiellen Vernünftigkeit unterſchieden ſind. Derſelbe Satz kommt bei Sokrates und Plato vor, aber in weiterer Beſtimmung; hier iſt der Menſch das Maaß, indem er denkend iſt, ſich einen allgemeinen Inhalt giebt.

Es iſt alſo hier der große Satz ausgeſprochen, um den ſich, von nun an, Alles dreht. Der fernere Fortgang der Philoſophie hat den Sinn, daß die Vernunft das Ziel aller Dinge iſt; dieſer Fortgang der Philoſophie giebt Erläuterung dieſes Satzes. Näher drückt er die ſehr merkwürdige Konverſion aus, daß aller Inhalt, alles Objektive nur iſt in Beziehung auf das Bewußtſeyn, das Denken alſo bei allem Wahren hier als weſentliches Moment ausgeſprochen iſt; und damit nimmt das Abſolute die Form der denkenden Subjektivität an, die beſonders bei Sokrates hervorgetreten iſt. Der Menſch iſt das Maaß von Allem, — der Menſch, alſo das Subjekt überhaupt; das Seyende iſt alſo nicht allein, ſondern es iſt für mein Wiſſen, — das Bewußtſeyn iſt im Gegenſtändlichen weſentlich das Producirende des Inhalts, das ſubjektive Denken iſt weſentlich dabei thätig. Und dieß iſt das, was bis in die neueſte Philoſophie reicht; Kant ſagt, daß wir nur Erſcheinungen kennen, d. h. daß das, was uns als objektiv, als Realität erſcheint, nur zu betrachten iſt in ſeiner Beziehung auf das Bewußtſeyn und nicht iſt ohne dieſe Beziehung. Das zweite Moment iſt wichtiger. Das Subjekt iſt das Thätige, Beſtimmende, bringt den Inhalt hervor; und nun kommt es darauf an, wie dann der Inhalt ſich weiter beſtimmt: ob er beſchränkt iſt auf die Partikularität des Bewußtſeyns, oder ob er als das Allgemeine für ſich ſeyende beſtimmt iſt. Gott, das platoniſche Gute iſt ein Produkt des Denkens, ein vom Denken Geſetztes; zweitens aber iſt es ebenſo ſehr an und für ſich. Ich erkenne nur an als ſeyend, feſt,

ewig ein Solches, was ſeinem Gehalte nach das Allgemeine iſt; geſetzt iſt es von mir, aber es iſt auch an ſich objektiv allgemein, ohne daß es von mir geſetzt iſt.

Die nähere Beſtimmung, die in dem Satze des Protagoras enthalten iſt, hat er dann ſelbſt viel weiter ausgeführt. Protagoras ſagt: „Die Wahrheit (das Maaß) iſt die Erſcheinung für das Bewußtſeyn.“ *) „Nichts iſt an und für ſich Eines,“ **) oder ſich ſelbſt gleich, an ſich; ſondern Alles iſt nur relativ, iſt nur, was es iſt, in ſeiner Beziehung aufs Bewußtſeyn, — iſt nur, wie es für ein Anderes iſt, und dieſes Andere iſt der Menſch. Er führt geringfügige Beiſpiele an (wie auch Sokrates und Plato, ſie halten daran die Seite der Reflexion feſt); und dieſe Erläuterung zeigt, daß im Sinn des Protagoras das, was beſtimmt iſt, nicht gefaßt wird als das Allgemeine, nicht als das Sichſelbſtgleiche. Dieſe Relativität iſt bei Protagoras auf eine Weiſe ausgeſprochen, die uns zum Theil trivial erſcheint, und zu den erſten Anfängen des reflektirenden Denkens gehört. Die Beiſpiele ſind beſonders aus der ſinnlichen Erſcheinung genommen: „Es geſchieht bei einem Winde, daß den Einen friert, den Anderen nicht; von dieſem Winde können wir daher nicht ſagen, er ſey an ihm ſelbſt kalt, oder nicht kalt.“ ***) Froſt und Wärme ſind alſo nicht etwas Seyendes, ſondern nur nach dem Verhältniß zu einem Subjekte; wäre der Wind an ſich kalt, ſo müßte er ſich immer ſo am Subjekte geltend machen. Oder weiter: „Es ſind hier 6 Würfel, wir ſtellen 4 andere neben ſie, ſo werden wir von jenen ſagen, es ſeyen ihrer mehr; hingegen 12 neben ſie geſetzt, ſagen wir, dieſe 6 ſeyen weniger.“ †)

---

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 388; Plat. Theaet. p. 152 (p. 195 — 196).

**) Plat. Theaet. p. 152 (p. 197). *Ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν.*

***) Ibidem p. 152 (p. 196).

†) Ibidem p. 154 (p. 201).

Wir ſagen alſo von Demſelben, es ſey mehr und weniger, mithin iſt das Mehr und Weniger eine bloß relative Beſtimmung; was alſo der Gegenſtand (das Allgemeine) iſt, iſt er nur in der Vorſtellung für das Bewußtſeyn. „Alles hat alſo nur relative Wahrheit,“ *) wie es ausgedrückt werden kann; Plato dagegen betrachtete Eins und Vieles nicht, wie die Sophiſten, in verſchiedener Rückſicht, ſondern in Einer und derſelben. „Wie dem Geſunden die Dinge erſcheinen, ſo ſind ſie nicht an ſich, ſondern für ihn; wie ſie dem Kranken, Wahnſinnigen erſcheinen, ſo ihm, — ohne daß man ſagen könnte, ſo wie ſie den Letzteren erſcheinen, ſehen ſie nicht wahr.“ **)

Wir fühlen gleich das Ungeſchickte, dieſes wahr zu nennen: α) das Seyende iſt wohl aufs Bewußtſeyn bezogen, aber nicht auf das Feſte des Bewußtſeyns, ſondern auf die ſinnliche Erkenntniß; β) dieſes Bewußtſeyn iſt ſelbſt ein Zuſtand, d. h. ſelbſt etwas Vorübergehendes. „Das gegenſtändliche Weſen iſt,“ wie Heraklit ſagte, „ein reines Fließen, es iſt nicht Feſtes und Beſtimmtes an ſich, ſondern kann Alles ſeyn, und iſt etwas Verſchiedenes für verſchiedenes Alter, und ſonſtige Zuſtände des Wachens und Schlafens u. ſ. f.“ ***) Plato †) führt hierüber noch ferner an: „Das Weiße, Warme u. ſ. f., Alles was wir von den Dingen ausſagen, iſt nicht für ſich; ſondern das Auge, das Gefühl iſt nothwendig, daß es für uns ſey. Erſt dieſe gegenſeitige Bewegung iſt die Erzeugung des Weißen; und es iſt darin nicht das Weiße als Ding an ſich: ſondern was vorhanden iſt, iſt ein ſehendes Auge, oder das Sehen überhaupt, und beſtimmt das Weiß-Sehen, das Warm-Fühlen u. ſ. f.“ Allerdings iſt weſentlich Warm, Farbe u. ſ. f. nur in Beziehung auf Anderes; aber das Vorſtellen (der Geiſt) entzweit ſich eben-

*) *Sext. Emp. adv. Math. VII*, §. 60.
**) Plat. Theaet. p. 159 (p. 212), passim.
***) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 32, §. 217 — 219.
†) Theaet. p. 153 — 157 (p. 199 — 206).

ſo in ſich und in eine Welt; und in dieſer Welt hat Jedes auch ſeine Relation. Dieſe objektive Relativität iſt beſſer in Folgendem ausgedrückt: „Wenn das Weiße an ſich wäre, ſo wäre es alſo das, was die Empfindung von ihm hervorbrächte; es wäre das Thätige oder die Urſache, wir hingegen das Paſſive, Aufnehmende. Allein der Gegenſtand, der ſo alſo thätig ſeyn ſollte, iſt nicht thätig als in Beziehung (zuſammen=) kommend mit dem Paſſiven (*οὔτε γὰρ ποιοῦν τι ἐστὶ, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ*); ebenſo das Leidende iſt nur in Beziehung aufs Thätige. (So iſt Paſſivität und Thätigkeit auch relativ.) Was für Beſtimmtheit alſo ich von etwas ausſage, ſo kommt dieſe dem Dinge nicht an ſich zu, ſondern ſchlechthin in Beziehung auf Anderes. Nichts iſt alſo an und für ſich ſo beſchaffen, wie es erſcheint; ſondern das Wahre iſt eben nur dieß Erſcheinen.“ Es gehört ſo hier unſere Thätigkeit, unſer Beſtimmen dazu. Kant's Erſcheinung iſt nichts Anderes, als daß draußen ein Anſtoß, ein x, ein Unbekanntes ſey, was erſt durch unſer Gefühl, durch uns dieſe Beſtimmungen erhält. Wenn auch ein objektiver Grund vorhanden iſt, daß wir dieß kalt, jenes warm nennen: ſo können wir zwar ſagen, ſie müſſen Verſchiedenheit in ſich haben; aber Wärme und Kälte iſt erſt in unſerer Empfindung, ebenſo daß Dinge ſind u. ſ. w. Dieß Alles ſind Kategorien des Denkens, Beſtimmungen unſerer Thätigkeit der Sinne oder des Denkens; ſo iſt die Erfahrung Erſcheinung genannt worden, es ſind Relationen auf uns, auf Anderes. Das iſt ganz richtig! Aber eben dieſes Eine, Durchgehende, Allgemeine iſt zu faſſen; es iſt dieß Durchgreifende, was bei Heraklit die Nothwendigkeit war, das zum Bewußtſeyn zu bringen iſt.

Wir ſehen, daß Protagoras große Reflexion hat. Dieß iſt alſo die Reflexion auf das Bewußtſeyn, die im Protagoras ſelbſt zum Bewußtſeyn gekommen iſt. Dieß aber iſt die Form der Erſcheinung, zu der Protagoras kam, und die von den ſpäteren Skeptikern wieder aufgenommen iſt. Das Erſcheinen iſt

nicht das ſinnliche Seyn; ſondern indem ich ſage, es iſt erſcheinend, ſo ſage ich eben ſein Nichts aus. „Die Erſcheinung iſt die Wahrheit," ſcheint ſich ganz zu widerſprechen; es ſcheint, daß das Entgegengeſetzte hier behauptet werde: α) daß nichts an ſich iſt, wie es erſcheint, und β) daß es wahr iſt, wie es erſcheint. Allein dem Poſitiven, was das Wahre iſt, muß nicht objektive Bedeutung gegeben werden, daß z. B. dieß weiß ſey an ſich, weil es ſo erſcheint: ſondern nur dieß Erſcheinen des Weißen iſt wahr; die Erſcheinung iſt eben das ſich aufhebende ſinnliche Seyn, — dieſe Bewegung. Sie allgemein aufgefaßt, ſo ſteht ſie ebenſo über dem Bewußtſeyn, wie über dem Seyn. Die Welt iſt nicht Erſcheinung darin, daß ſie für das Bewußtſeyn iſt, alſo ihr Seyn nur ein relatives für das Bewußtſeyn: ſondern ebenſo an ſich.

Im Allgemeinen iſt das Moment des Bewußtſeyns aufgezeigt worden; das entwickelte Allgemeine hat das Moment des negativen Seyn-für-Anderes an ihm; dieß Moment tritt hier hervor, und iſt nothwendig zu behaupten. Aber für ſich allein, iſolirt, iſt es einſeitig: „Was iſt, iſt nur für das Bewußtſeyn, oder die Wahrheit aller Dinge iſt die Erſcheinung derſelben für und im Bewußtſeyn;" ebenſo nothwendig iſt das Moment des Anſichſeyns.

2. Gorgias.

Zu einer weit größeren Tiefe gelangte dieſer Skepticismus durch Gorgias, aus Leontium in Sicilien, einen ſehr gebildeten, auch als Staatsmann ausgezeichneten Mann. Während des peloponneſiſchen Krieges wurde er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.), alſo wenige Jahre nach Perikles Tode, der Ol. 87, 4 ſtarb, von ſeiner Vaterſtadt nach Athen geſchickt; — nach Diodorus Sikulus XII, p. 106, Thucydides iſt nicht citirt.*) Und als er ſeinen Zweck erreicht, durchzog er noch viele griechiſche Städte

*) *Tiedemann's Geiſt d. ſpek. Phil. B. 1, S. 362.*

(Lariſſa in Theſſalien), unterrichtete in ihnen; und erreichte ſo hohe Bewunderung neben großen Schätzen, bis er, über 100 Jahr alt, ſtarb. Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte auch die Eleaten; und ſeine Dialektik hat von der Art und Weiſe dieſer, — in Ariſtoteles' nach ihm benannten, aber nur in Fragmenten auf uns gekommenen Buche De Xenophane, Zenone et Gorgia, weiter aufbehalten, in welchem Ariſtoteles ihn mit ihnen zuſammen nimmt. Auch Sextus Empirikus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war ſtark in der Dialektik für die Beredſamkeit; aber ſein Ausgezeichnetes iſt ſeine reine Dialektik über dieſe ganz allgemeinen Kategorien vom Seyn und Nichtſeyn, — nicht nach Art der Sophiſten. Tiedemann ſagt ſehr ſchief: „Gorgias ging viel weiter, als irgend ein Menſch von geſundem Verſtande gehen kann." Das hätte Tiedemann von jedem Philoſophen ſagen können, jeder geht weiter als der geſunde Menſchenverſtand; denn was man geſunden Menſchenverſtand nennt, iſt nicht Philoſophie, — oft ſehr ungeſunder. Der geſunde Menſchenverſtand enthält die Maximen ſeiner Zeit. So z. B. wäre es vor Kopernikus gegen allen geſunden Menſchenverſtand geweſen, wenn Jemand behauptet hätte: Die Erde drehe ſich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von Amerika: Es ſey da noch Land. In Indien, China iſt Republik gegen allen geſunden Menſchenverſtand. Dieſer iſt die Denkweiſe einer Zeit, in der alle Vorurtheile dieſer Zeit enthalten ſind: die Denkbeſtimmungen regieren ihn, ohne daß er ein Bewußtſeyn darüber hat. So iſt Gorgias allerdings weiter gegangen, als der geſunde Menſchenverſtand.

Die Dialektik des Gorgias iſt reiner in Begriffen ſich bewegend, als das, was wir bei Protagoras geſehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtanſichſeyn alles Seyenden behauptete: ſo iſt es nur in Beziehung, und zwar auf's Bewußtſeyn; das Andere, das ihm weſentlich iſt, iſt das Be-

wußtſeyn. Gorgias' Aufzeigen des Nichtanſichſeyns des Seyns iſt reiner; er nimmt das, was als Weſen gilt, an ihm ſelbſt, ohne das Bewußtſeyn, das Andere, voraus zu ſetzen, und zeigt ſeine Nichtigkeit an ihm ſelbſt, und unterſcheidet davon die ſubjektive Seite und das Seyn für ſie. Wir wollen nur hiſtoriſch die allgemeinen Punkte angeben, die er behandelt hat. Gorgias' Werk nämlich: „Ueber die Natur," worin er ſeine Dialektik verfaßte, zerfällt in drei Theile: In dem erſten beweiſt er, daß Nichts iſt, daß man das Seyn von Nichts prädiciren könne; im zweiten (ſubjektiv), daß kein Erkennen iſt, daß, auch angenommen, das Seyn wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten (wieder objektiv), daß, wenn es auch iſt und erkennbar wäre, doch keine Mittheilung des Erkannten möglich ſey.*) Gorgias accommodirte dem Sextus, nur bewies er noch; das thun die Skeptiker nicht. Es ſind ſehr abſtrakte Denkbeſtimmungen; es handelt ſich hier um die ſpekulativſten Momente, von Seyn und Nichtſeyn, von Erkennen und von dem ſich zum Seyenden machenden, ſich mittheilenden Erkennen; und es iſt kein Geſchwätz, wie man ſonſt wohl glaubt; ſeine Dialektik iſt objektiv. Den Inhalt dieſer höchſt intereſſanten Darſtellung können wir hier nur kurz angeben.

a. „Wenn Etwas iſt" — (εἰ ἔστιν. Dieß Etwas iſt ein Einſchiebſel, das wir in unſerer Sprache zu machen gewohnt ſind, das aber eigentlich unpaſſend iſt, einen Gegenſatz eines Subjekts und Prädikats hereinbringt, da eigentlich nur von Iſt die Rede iſt) — „wenn Iſt" — (und jetzt wird es erſt als Subjekt beſtimmt) —: „ſo iſt entweder das Seyende, oder das Nichtſeyende, oder Seyendes und Nichtſeyendes. Von dieſen Dreien zeigt er nun, daß ſie nicht ſind." **)

α. „Das was nicht iſt, iſt nicht; wenn ihm Seyn zukommt, ſo wäre zugleich ein Seyendes und Nichtſeyendes. Inſofern es

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 65.
**) *eod.* §. 66.

gedacht wird als Nichtſeyendes, ſo iſt es alſo nicht; inſofern es aber, weil es gedacht wird, ſeyn ſollte, ſo wäre es alſo als ſeyend und nichtſeyend. — Anders: Wenn das Nichtſeyn iſt, ſo iſt nicht das Seyn; denn beide ſind ſich entgegengeſetzt. Wenn nun dem Nichtſeyn Seyn zukäme, dem Seyn aber das Nichtſeyn: ſo käme dem Nichtſeyn alſo das zu, was nicht iſt." *)

β. „Dieß Raiſonnement gehört" nach dem Ariſtoteles **) „dem Gorgias eigenthümlich an; der Beweis aber, daß das Seyende nicht iſt, dabei verfährt er wie Meliſſus und Zeno."

αα. Nämlich er ſetzt, daß „was iſt, entweder an ſich (ἀΐδιον) iſt ohne Anfang, oder entſtanden, und zeigt nun, daß es weder das Eine noch das Andere ſeyn könne;" jedes führt auf Widerſprüche, — eine Dialektik, die ſchon vorgekommen. „Jenes kann es nicht ſeyn; denn was an ſich (ewig) iſt, kein Princip hat, iſt unendlich," mithin unbeſtimmt und beſtimmungslos. Z. B. „das Unendliche aber iſt nicht, als nirgends; denn wenn es wo iſt, ſo iſt es verſchieden von dem, worin es iſt," wo es iſt, iſt es im Anderen. „Aber dasjenige iſt nicht unendlich, was verſchieden iſt von einem Anderen, in einem Anderen enthalten iſt. Es iſt aber auch nicht in ſich ſelbſt enthalten; denn ſo wird das, worin es iſt und das, was es ſelbſt iſt, daſſelbe. In was es iſt, iſt der Ort: das was in dieſem iſt, iſt der Körper; daß beide daſſelbe ſeyen, iſt ungereimt. Das Unendliche iſt alſo nicht." ***) Wenn das Seyn iſt, ſo iſt es widerſprechend, von ihm eine Beſtimmtheit zu prädiciren; und thun wir dieß, ſo ſagen wir etwas bloß Negatives von ihm. Dieſe Dialektik des Gorgias gegen das Unendliche iſt beſchränkt, α) inſofern: Das Ewige iſt unendlich, denn es hat keinen Anfang, Grenze, es iſt der Fortgang ins Unendliche geſetzt — dieß gilt vom Seyenden allerdings, und iſt wahr —; aber das Anſichſeyende, als allgemein,

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 67.
**) *De Xenophane, Zenone et Gorgia c.* 5.
***) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 68 — 70.

der Gedanke, Begriff, dieß hat die Grenze unmittelbar an ihm ſelbſt, die abſolute Negativität. β) Aber das ſinnliche Unendliche, die ſchlechte Unendlichkeit, iſt nirgendwo, ſie iſt nicht gegenwärtig, ſie iſt ein Jenſeits. Was Gorgias als eine Verſchiedenheit des Orts nimmt, können wir als Verſchiedenheit überhaupt nehmen. Er ſagt, es iſt irgendwo, alſo in einem Anderen enthalten, alſo nicht unendlich, d. h. er ſetzt es verſchieden: umgekehrt es ſoll nicht verſchieden, in ſich ſelbſt enthalten ſeyn; ſo iſt Verſchiedenheit nothwendig zu ſetzen. Beſſer und allgemeiner: Dieß ſinnliche Unendliche überhaupt iſt nicht, es iſt ein Jenſeits des Seyns; es iſt eine Verſchiedenheit, die immer verſchieden von dem Seyenden geſetzt iſt. Sie iſt ebenſo in ſich enthalten; denn ſie iſt eben dieß, verſchieden von ſich zu ſeyn.

„Ebenſo iſt das Seyn nicht entſtanden; ſo, — iſt es entweder aus dem Seyenden oder aus dem Nichtſeyenden. Jenes nicht, — ſo iſt es ſchon; dieß nicht, — was nicht iſt, kann nicht etwas erzeugen.“ *) Dieß führten die Skeptiker weiter aus. Der zu betrachtende Gegenſtand wird immer unter Beſtimmungen mit Entweder-Oder geſetzt; dieſe Beſtimmungen ſind dann ſich widerſprechend. Das iſt aber nicht wahrhafte Dialektik; es wäre nothwendig zu beweiſen, daß der Gegenſtand immer in Einer Beſtimmung nothwendig ſey, nicht an und für ſich ſey. Der Gegenſtand löſt ſich nur in jenen Beſtimmungen auf; aber daraus folgt noch nichts gegen die Natur des Gegenſtandes ſelbſt.

ββ. Ebenſo zeigt Gorgias „von dem Seyenden, daß es entweder Eins oder Vieles ſeyn müßte, aber auch von beiden keines ſeyn könne. Denn als Eins iſt es eine Größe, oder Kontinuität, Menge, oder Körper; alles dieß iſt aber nicht Eins, ſondern verſchieden, theilbar,“ — ſinnliches, ſeyendes Eins iſt nothwendig ſo, iſt ein Andersſeyn, Mannigfaltiges. „Wenn

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 71.

es nun nicht Eins, ſo kann es auch nicht Vieles ſeyn; denn das Viele iſt viele Eins." *)

γ. „Ebenſo können beide, Seyn und Nichtſeyn, nicht zugleich ſeyn. Iſt ebenſo wohl Eines, wie das Andere: ſo ſind ſie daſſelbe, oder ſie ſind Seyn. Sind ſie Eins, ſo ſind ſie nicht Verſchiedene, oder ich kann nicht ſagen Beide, und es ſind nicht beide; denn wenn ich ſage Beide, ſo ſage ich Verſchiedene." **) Dieſe Dialektik hat vollkommene Wahrheit; man ſagt, indem man von Seyn und Nichtſeyn ſpricht, immer auch das Gegentheil von dem, was man ſagen will, und Seyn und Nichtſeyn als daſſelbe, und als nicht daſſelbe. „Sie ſind daſſelbe," ſo ſage ich Beide, alſo Verſchiedene; „Seyn und Nichtſeyn ſind Verſchiedene," ſo ſage ich von ihnen daſſelbe Prädikat: Verſchiedene u. ſ. f. Dieſe Dialektik darf uns nicht verächtlich ſcheinen, als ob ſie es mit leeren Abſtraktionen zu thun habe: α) ſind ſie das Allgemeinſte; β) ſo wenn wir ſie rein haben, ſprechen wir von Seyn und Nichtſeyn verächtlich, als ob uns nicht das Letzte wäre: es iſt, es iſt nicht. Wenn wir ſo weit gekommen, können wir beruhigt dabei ſtehen bleiben, als ob nichts ſo Beſtimmtes geſagt werden könnte; und „Seyn oder Nichtſeyn iſt" immer „die Frage:" aber ſie ſind nicht das Beſtimmte, ſich feſt Abſcheidende, ſondern ſich Aufhebende. Gorgias iſt ſich ihrer bewußt, daß dieß verſchwindende Momente ſind; das bewußtloſe Vorſtellen hat dieſe Wahrheit auch, weiß aber nichts davon.

b. Verhältniß des Vorſtellenden zur Vorſtellung, Unterſchied der Vorſtellung und des Seyns, — ein Gedanke, der heut zu Tage gäng und gäbe. „Wenn aber auch Iſt, ſo iſt es doch unerkennbar und undenkbar. Denn das Vorgeſtellte iſt nicht das Seyende, ſondern es iſt ein Vorgeſtelltes. Wenn was vorgeſtellt wird, weiß iſt: ſo geſchieht es, daß das Weiße

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 73 — 74.
**) eod. §. 75 — 76.

vorgeſtellt wird; wenn nun das, was vorgeſtellt wird, nicht das Seyende ſelbſt iſt: ſo geſchieht, daß, was iſt, nicht vorgeſtellt wird. α. Wenn was vorgeſtellt wird, das Seyende iſt: ſo iſt auch das ſeyend, was vorgeſtellt wird; aber es wird Niemand ſagen, daß wenn ſich ein fliegender Menſch oder ein Wagen auf dem Meere zu fahren vorgeſtellt wird, dieß ſey. β. Wenn das Seyende das Gedachte iſt, ſo wird das Entgegengeſetzte nicht gedacht: nämlich das Nichtſeyende; aber dieß Nichtſeyende wird alles vorgeſtellt, z. B. Scylla und Charybdis." *) Gorgias hat α) eine richtige Polemik gegen den abſoluten Realismus, welcher, indem er vorſtellt, meint, die Sache ſelbſt zu haben, aber nur ein Relatives hat; β) verfällt er in den ſchlechten Idealismus neuerer Zeiten: „Das Gedachte iſt immer ſubjektiv, alſo nicht das Seyende, durch das Denken verwandeln wir ein Seyendes in Gedachtes."

c. Ebenſo beruht darauf endlich ſeine Dialektik in Anſehung des Dritten; denn das Erkennen iſt nicht Mittheilen. „Wenn auch das Seyende vorgeſtellt würde, ſo könnte es nicht geſagt und mitgetheilt werden. Die Dinge ſind ſichtbar, hörbar u. ſ. f., werden empfunden überhaupt. Das Sichtbare wird durch Sehen aufgefaßt, das Hörbare durch das Hören: und nicht umgekehrt; es kann alſo nicht Eines durch das Andere angezeigt werden. Die Rede, wodurch das Seyende geäußert werden ſollte, iſt nicht das Seyende; was mitgetheilt wird, iſt nicht das Seyende, ſondern nur ſie." **) In dieſer Weiſe iſt Gorgias' Dialektik das Feſthalten an dieſem Unterſchiede, gerade ſo, wie er bei Kant wieder hervorgetreten iſt; halte ich an dieſem Unterſchiede feſt, ſo kann freilich das, was iſt, nicht erkannt werden.

Dieſe Dialektik iſt allerdings unüberwindbar für denjeni-

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 77 — 80.
**) eod. §. 83 — 84.

gen, der das (ſinnliche) Seyende als Reelles behauptet. Seine Wahrheit iſt nur dieſe Bewegung, als ſeyend ſich negativ zu ſetzen; die Einheit hiervon iſt der Gedanke. Das Seyende wird auch nicht als ſeyend aufgefaßt, ſondern ſein Auffaſſen iſt, es allgemein zu machen. „Ebenſo wenig kann es mitgetheilt werden.“ *) Dieß muß im ſtrengſten Sinne genommen werden; es kann gar nicht geſagt werden dieſes Einzelne. Die philoſophiſche Wahrheit iſt alſo nicht nur ſo geſagt, als ob eine andere wäre im ſinnlichen Bewußtſeyn; ſondern das Seyn iſt ſo vorhanden, wie es die philoſophiſche Wahrheit ausſagt. Die Sophiſten machten alſo auch Dialektik, allgemeine Philoſophie zu ihrem Gegenſtande; und waren tiefe Denker.

B. Sokrates.

So weit war das Bewußtſeyn in Griechenland gekommen, als Sokrates in Athen auftrat, — die große Geſtalt des Sokrates. Die Subjektivität des Denkens iſt auf beſtimmtere, weiter durchdringende Weiſe in Sokrates zum Bewußtſeyn gebracht. Sokrates iſt aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachſen, ſondern er ſteht in der beſtimmten Kontinuität mit ſeiner Zeit. Er iſt nicht nur höchſt wichtige Figur in der Geſchichte der Philoſophie, — die intereſſanteſte in der Philoſophie des Alterthums, — ſondern er iſt welthiſtoriſche Perſon. Er iſt Hauptwendepunkt des Geiſtes in ſich ſelbſt; dieſe Wendung hat auf Weiſe des Gedankens in ihm ſich dargeſtellt. Wir müſſen uns dieſes Kreiſes kurz erinnern. Die alten Jonier haben gedacht, nicht reflektirt auf das Denken, ihr Produkt nicht als Denken beſtimmt. Die Atomiſtiker hatten das gegenſtändliche Weſen zu Gedanken gemacht, — d. h. hier Abſtraktionen, reinen Weſenheiten —; Anaxagoras aber den Gedanken als ſolchen. Der Gedanke ſtellte ſich als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 85.

über alles Beſtimmte und Beſtehende dar; dieſe Bewegung iſt das Alles auflöſende Bewußtſeyn. Protagoras ſpricht den Gedanken als Bewußtſeyn als das Weſen aus; aber das Bewußtſeyn eben in dieſer ſeiner Bewegung, die Unruhe des Begriffs. Aber dieſe Unruhe iſt an ihr ſelbſt ebenſo Ruhendes, Feſtes. Das Feſte aber der Bewegung als ſolcher iſt das Ich, dieß Negative, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; Ich iſt das Sicherhaltende, aber es iſt nur als Aufhebendes, — eben dadurch Einzelnes (negative Einheit), — nicht in ſich reflektirtes Allgemeines. Hierin liegt die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophiſtik; das Objektive verſchwindet. Welche Bedeutung hat nun das feſte Subjektive? Iſt es ſelbſt dem Objektiven entgegengeſetzt, Einzelnes: ſo iſt es eben ſo zufällig, Willkür, das Geſetzloſe. Oder iſt es an ihm ſelbſt objektiv und allgemein? Sokrates ſpricht nun das Weſen als das allgemeine Ich aus, als das Gute, das in ſich ſelbſt ruhende Bewußtſeyn; das Gute, als ſolches, frei von der ſeyenden Realität, frei gegen das Verhältniß des Bewußtſeyns zu ſeyender Realität — es ſey einzelnes ſinnliches Bewußtſeyn (Gefühl und Neigungen) —, oder endlich frei von dem theoretiſch über die Natur ſpekulirenden Gedanken, der ob zwar er Gedanke, doch noch die Form des Seyns hat, Ich bin darin nicht als meiner gewiß.

α. Sokrates hat die Lehre des Anaxagoras aufgenommen: Das Denken, der Verſtand iſt das Regierende, Wahre, ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeine. Bei den Sophiſten hat dieß mehr die Geſtalt der formellen Bildung, des abſtrakten Philoſophirens gewonnen. Der Gedanke iſt bei Sokrates das Weſen, wie bei Protagoras; daß der ſelbſtbewußte Gedanke alles Beſtimmte aufhob, iſt auch bei Sokrates der Fall geweſen, aber ſo, daß er zugleich jetzt im Denken das Ruhende, Feſte aufgefaßt. Dieſes Feſte des Gedankens, die Subſtanz, das Anundfürſichſeyende, ſich ſchlechthin Erhaltende iſt als der Zweck beſtimmt worden und näher als das Wahre, Gute.

β. Zu dieſer Beſtimmung des Allgemeinen kommt die Beſtimmung hinzu, daß dieſes Gute, was mir gelten ſoll als ſubſtantieller Zweck, von mir erkannt werden muß. Die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbſtbewußtſeyns iſt im Sokrates aufgegangen. Ich ſoll ſchlechthin gegenwärtig, dabei ſeyn in Allem, was ich denke. Dieſe Freiheit wird in unſeren Zeiten unendlich und ſchlechthin gefordert. Das Subſtantielle iſt ewig, an und für ſich, ebenſo ſoll es durch mich producirt werden; dieſes Meinige iſt aber nur die formelle Thätigkeit.

Es iſt im Allgemeinen nichts Anderes, als daß er die Wahrheit des Objektiven auf's Bewußtſeyn, auf das Denken des Subjekts zurückgeführt hat, — ein unendlich wichtiges Moment; wie Protagoras ſagte, das Objektive iſt erſt durch die Beziehung auf uns. Was den Krieg des Sokrates und Plato mit den Sophiſten betrifft, ſo kann Sokrates und Plato im Philoſophiren allein auf die allgemeine philoſophiſche Bildung ihrer Zeit Rückſicht nehmen; — und dieß ſind die Sophiſten. Der Gegenſatz iſt nicht als Altgläubige gegen ſie, — nicht in dem Sinne, wie Anaxagoras, Protagoras verurtheilt ſind, im Intereſſe griechiſcher Sittlichkeit, Religion, der alten Sitte. Im Gegentheil. Reflexion, Zurückführung der Entſcheidung auf's Bewußtſeyn iſt ihm gemeinſchaftlich mit den Sophiſten. Aber das wahrhafte Denken denkt ſo, daß ſein Inhalt ebenſo ſehr nicht ſubjektiv, ſondern objektiv iſt; darin iſt die Freiheit des Bewußtſeyns enthalten, daß das Bewußtſeyn bei dem, worin es iſt, bei ſich ſelbſt ſey, — dieß iſt eben Freiheit. Das Princip des Sokrates iſt, daß der Menſch, was ihm Beſtimmung, was ſein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürſichſeyende, — daß er dieß aus ſich zu finden habe, daß er zur Wahrheit durch ſich ſelbſt gelangen müſſe. Es iſt die Rückkehr des Bewußtſeyns in ſich, die dagegen beſtimmt iſt als ein Heraus aus ſeiner beſonderen Subjektivität; eben darin liegt, daß die Zufälligkeit des Bewußtſeyns, der Einfall, die Willkür, die

Partikularität verbannt iſt, — im Innern dieß Heraus, das Anundfürſichſeyende, zu haben. Objektivität hat hier den Sinn der anundfürſichſeyenden Allgemeinheit, nicht den äußerlicher Objektivität; ſo iſt die Wahrheit geſetzt als vermittelt, als Produkt, als geſetzt durch das Denken. Die unbefangene Sitte, die unbefangene Religion iſt, wie Sophokles die Antigone ſagen läßt: „Die ewigen Geſetze der Götter ſind, und Niemand weiß, woher ſie gekommen.“ *) Dieß iſt die unbefangene Sittlichkeit, es ſind Geſetze, dieſe ſind wahr, ſind recht; jetzt hingegen iſt das Bewußtſeyn eingetreten, ſo daß das, was wahr iſt, durch das Denken vermittelt ſeyn ſoll. Ueber unmittelbares Wiſſen, Glauben u. ſ. f. iſt in neuerer Zeit viel geſprochen: Daß Gott iſt, wiſſen wir unmittelbar in uns, wir haben religiöſe, göttliche Gefühle. Da iſt denn aber der Mißverſtand: Dieß ſey nicht Denken. Solcher Inhalt, Gott, das Gute, Rechtliche u. ſ. f. iſt Inhalt des Gefühls, der Vorſtellung; aber es iſt nur ein geiſtiger Inhalt, iſt durch das Denken geſetzt, — dieß iſt bewegt, beruht nur auf Vermittelung. Das Thier hat keine Religion, aber es fühlt; was geiſtig iſt, gehört nur dem Denken, dem Menſchen an.

Sokrates iſt das Bewußtſeyn aufgegangen, daß das, was iſt, vermittelt iſt durch das Denken. Die zweite Beſtimmung iſt, daß ein Unterſchied gegen das Bewußtſeyn der Sophiſten eintritt: Daß nämlich das Setzen und Produciren des Denkens zugleich Produciren und Setzen eines ſolchen iſt, was nicht geſetzt iſt, was an und für ſich iſt, — das Objektive, erhaben über die Partikularität der Intereſſen, Neigungen, die Macht über alles Partikulare. Einer Seits iſt es bei Sokrates und Plato ſubjektiv, durch die Thätigkeit des Denkens geſetzt — dieß iſt das Moment der Freiheit, daß das Subjekt bei dem Seinigen iſt, dieß iſt die geiſtige Natur —; aber anderer Seits

*) *Sophoclis Antigone v.* 454 — 457.

iſt es ebenſo an und für ſich Objektives, nicht äußerliche Objektivität, ſondern geiſtige Allgemeinheit. Dieß iſt das Wahre, die Einheit des Subjektiven und Objektiven in neuerer Terminologie. Das kantiſche Ideal iſt Erſcheinung, nicht an ſich objektiv.

γ. Das Gute hat Sokrates zunächſt nur im beſonderen Sinne des Praktiſchen aufgenommen: Was mir das Subſtantielle für das Handeln ſeyn ſoll, darum ſoll ich mich bekümmern. Im höheren Sinne haben Plato und Ariſtoteles das Gute genommen: Es iſt das Allgemeine, nicht nur für mich; — dieß iſt nur Eine Form, Weiſe der Idee, die Idee für den Willen. Von Sokrates wird deswegen in den älteren Geſchichten der Philoſophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, daß er einen neuen Begriff erfunden, daß er die Ethik zur Philoſophie gefügt habe, die ſonſt nur die Natur betrachtete. Die Jonier haben Naturphiloſophie (Phyſik) erfunden, Sokrates die Ethik, Plato habe die Dialektik hinzugethan, nach Diogenes Laertius. *)

Näher iſt die Lehre des Sokrates eigentlich Moral. Das Ethiſche iſt Sittlichkeit und Moralität, dann auch Sittlichkeit allein. Bei der Moral iſt das Hauptmoment meine Einſicht, Abſicht; die ſubjektive Seite, meine Meinung von dem Guten iſt hier das Ueberwiegende. Moral heißt, daß das Subjekt aus ſich in ſeiner Freiheit die Beſtimmungen des Guten, Sittlichen, Rechtlichen ſetzt, und, indem es dieſe Beſtimmungen aus ſich ſetzt, dieſe Beſtimmung des Ausſichſetzens auch aufhebt, ſo daß ſie ewig, an und für ſich ſeyend ſind. Die Sittlichkeit, als ſolche, beſteht mehr in dem, daß das an und für ſich Gute gewußt und gethan wurde. Die Athenienſer vor Sokrates waren ſittliche, nicht moraliſche Menſchen; ſie haben das Vernünftige ihrer Verhältniſſe gethan, ohne Reflexion, ohne zu wiſſen, daß ſie vortreffliche Menſchen waren. Die Moralität verbindet da-

*) *Libr. III*, §. 56.

mit die Reflexion, zu wiſſen, daß auch Dieſes das Gute ſey, nicht das Andere. Die Sittlichkeit iſt unbefangen, die mit Reflexion verbundene Sittlichkeit iſt Moralität; dieſer Unterſchied iſt durch die kantiſche Philoſophie erregt, ſie iſt moraliſch.

Indem Sokrates auf dieſe Weiſe der Moralphiloſophie ihre Entſtehung gab (wie er ſie behandelt, wird ſie popular), hat ihn alle Folgezeit des moraliſchen Geſchwätzes und der Popularphiloſophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt, und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphiloſophie erhoben; wozu noch vollends kam, daß ſein Tod ihm das popular-rührende Intereſſe des unſchuldig Leidens gab. Cicero, der einer Seits ein gegenwärtiges Denken, anderer Seits das Bewußtſeyn hat, die Philoſophie ſolle ſich bequemen, nicht Inhalt ihr gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgeſagt) als das Eigentliche und das Erhabenſte, „daß er die Philoſophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuſer und auf den Markt (in das tägliche Leben der Menſchen) eingeführt habe.“ *) Darin liegt das Geſagte. Dieß wird dann auch häufig ſo verſtanden (ſieht ſo aus), als ob die beſte und wahrſte Philoſophie ſo eine Haus- und Küchenphiloſophie ſey (Hausmittel werde, ſo daß ſie ſich nach allen Rückſichten, gewöhnlichen Vorſtellungen der Menſchen bequemt), in der wir Freunde und Getreue von der Rechtſchaffenheit u. ſ. f. ſich unterreden ſehen, und von dem, was man auf der Erde kennen kann, was im täglichen Leben ſelbſt Wahrheit hat, ohne in der Tiefe des Himmels — oder vielmehr in der Tiefe des Bewußtſeyns — geweſen zu ſeyn; dieß aber meinen Jene gerade, daß Sokrates ſich zuerſt erkühnte. Aber dem Sokrates war es auch nicht geſchenkt worden, zur praktiſchen Philoſophie zu kommen; er hatte vorher alle Spekulationen der damaligen Philoſophie durchge-

*) *Cicero: Tuscul. Quaest. V*, 4.

dacht, um in das Innere des Bewußtſeyns, des Gedankens hinabgeſtiegen zu ſeyn. Dieß iſt das Allgemeine des Princips.

Dieſe merkwürdige Erſcheinung haben wir näher zu beleuchten, zuerſt ſeine Lebensgeſchichte; oder vielmehr verflicht ſich dieſe ſelbſt in das Intereſſe, das er in der Philoſophie hat. Seine Lebensgeſchichte betrifft einer Seits, was ihn als beſondere Perſon angeht, anderer Seits aber ſeine Philoſophie; ſein philoſophiſches Treiben iſt eng verwebt mit ſeinem Leben, ſein Schickſal iſt in Einheit mit ſeinem Principe, und iſt höchſt tragiſch. Es iſt tragiſch, nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück — wenn Jemand ſtirbt, Einer hingerichtet wird — tragiſch nennt; dieß iſt traurig, aber nicht tragiſch. Beſonders nennen wir das tragiſch, wenn das Unglück, der Tod einem würdigen Individuum widerfährt, wenn ein unſchuldiges Leiden, ein Unrecht gegen ein Individuum Statt findet; ſo ſagt man von Sokrates, er ſey unſchuldig zum Tode verurtheilt, und dieß ſey tragiſch. Solch unſchuldiges Leiden iſt aber kein vernünftiges Unglück. Das Unglück iſt nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjekts, durch ſeine Freiheit hervorgebracht iſt, — zugleich muß ſeine Handlung, ſein Wille unendlich berechtigt, ſittlich ſeyn, — und dadurch der Menſch ſelbſt die Schuld haben an ſeinem Unglück; die Macht dagegen muß ebenſo ſittlich berechtigt ſeyn, nicht Naturmacht, nicht Macht eines tyranniſchen Willens, — jeder Menſch ſtirbt, der natürliche Tod iſt ein abſolutes Recht, aber es iſt nur das Recht, was die Natur an ihm ausübt. Im wahrhaft Tragiſchen müſſen berechtigte, ſittliche Mächte von beiden Seiten es ſeyn, die in Kolliſion kommen; ſo iſt das Schickſal des Sokrates. Sein Schickſal iſt nicht bloß ſein perſönliches, individuell romantiſches Schickſal; ſondern es iſt die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird, in ihm zur Vorſtellung kommt. Es ſind hier zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine Macht iſt das göttliche Recht, die

unbefangene Sitte, — Tugend, die Religion, welche identiſch mit dem Willen ſind, — in ſeinen Geſetzen frei, edel, ſittlich zu leben; wir können es abſtrakter Weiſe die objektive Freiheit nennen, Sittlichkeit, Religioſität, — das eigene Weſen der Menſchen, anderer Seits iſt es das Anundfürſichſeyende, Wahrhafte, und der Menſch iſt in dieſer Einigkeit mit ſeinem Weſen. Das andere Princip iſt dagegen das ebenſo göttliche Recht des Bewußtſeyns, das Recht des Wiſſens (der ſubjektiven Freiheit); das iſt die Frucht des Baums der Erkenntniß des Guten und des Böſen, der Erkenntniß, d. i. der Vernunft, aus ſich, — das allgemeine Princip der Philoſophie für alle folgenden Zeiten. Dieſe zwei Principien ſind es, die wir im Leben und in der Philoſophie des Sokrates gegeneinander in Kolliſion treten ſehen.

Zunächſt haben wir den Anfang ſeiner Lebensgeſchichte zu betrachten; ſein Schickſal und ſeine Philoſophie muß als Eins behandelt werden.

Sokrates alſo, deſſen Geburt ins 4. Jahr der 77. Olympiade (469 v. Chr.) fällt,*) war der Sohn des Sophroniskus, eines Bildhauers; ſeine Mutter iſt Phänarete, eine Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Skulptur an, und es wird erzählt, daß Sokrates es in dieſer Kunſt weit gebracht; es wurden noch ſpät Statuen von bekleideten Grazien, die ſich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeſchrieben. (Nach dem Tode ſeines Vaters kam er in den Beſitz eines kleinen Vermögens.) **) Seine Kunſt befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine große Neugierde nach der Philoſophie und Liebe zu wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen. Er trieb ſeine Kunſt nur, um Geld zum nothdürftigen Unterhalt zu gewinnen, und ſich auf das Studium der Wiſſenſchaften legen zu können; und von einem Athenienſer Krito wird erzählt, daß er ihn in Anſehung der Koſten unter-

*) *Diog. Laërt. II*, §. 44; *cf. Menag. ad. h. l.*
**) *Tennemann B. II, S.* 25.

ſtützt habe, um von den Meiſtern aller Künſte unterwieſen zu werden. Neben der Ausübung ſeiner Kunſt, und beſonders nachdem er dieſe völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philoſophen, ſo viel er nur habhaft werden konnte; und hörte zugleich beſonders den Anaxagoras und nach deſſen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaus, der als Nachfolger des Anaxagoras angeſehen wurde, außerdem noch berühmte Sophiſten anderer Wiſſenſchaften, unter anderen den Prodikus, einen berühmten Lehrer der Beredſamkeit, — er erwähnt ſeiner mit Liebe bei Xenophon, *) — auch andere Lehrer in Muſik, Poeſie u. ſ. f.; und galt überhaupt für einen von allen Seiten ausgebildeten Menſchen, der in Allem unterrichtet war, was damals dazu nöthig war. **)

Zu ſeinen ferneren Lebensumſtänden gehört, daß er die Pflicht, ſein Vaterland zu vertheidigen, die er als athenienſiſcher Bürger hatte, erfüllte; er machte deshalb, als ſolcher, drei Feldzüge des peloponneſiſchen Krieges, ***) in den ſein Leben fiel, mit. Der peloponneſiſche Krieg iſt entſcheidend für die Auflöſung des griechiſchen Lebens, bereitete ſie vor; was politiſch hier war, machte ſich bei Sokrates im denkenden Bewußtſeyn. In dieſen Feldzügen erwarb er ſich nicht nur den Ruhm eines tapferen Kriegers, ſondern, was für das Schönſte galt, das Verdienſt, anderen Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im erſten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidäa in Thracien bei. Hier hatte ſich Alcibiades bereits an ihn angeſchloſſen; und dieſer erzählt bei Plato †) im Gaſtmal (wo Alcibiades eine Lobrede auf Sokrates hält), daß er alle Strapazen auszuſtehen fähig geweſen ſey, — Hunger und Durſt, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüthe und körperlichem Wohlſeyn ertra-

*) *Memorab. II*, 1, §. 21 *et* 34.
**) *Diog. Laërt. II*, §. 18 — 20.
***) *Diog. Laërt. II*, §. 22 — 23; *Plat. Apolog. Socr. p.* 28 (*p.* 113).
†) *Plat. Convivium p.* 219 — 222 (*p.* 461 — 466).

gen habe. In einem Treffen dieſes Feldzugs ſah er den Alcibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch ſie hindurch, und rettete ihn und ſeine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranze (corona civica), als dem Preiſe des Tapferſten; Sokrates nahm ihn nicht an, ſondern erhielt, daß er dem Alcibiades gegeben wurde. In dieſem Feldzug wird erzählt, daß er einmal, in tiefes Nachdenken verſunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch geſtanden habe, bis ihn die Morgenſonne aus ſeiner Verzückung erweckte; — ein Zufall, Zuſtand, in welchem er öfters geweſen ſeyn ſoll. Dieß iſt ein kataleptiſcher Zuſtand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus Analogie, Verwandtſchaft haben mag, worin er als ſinnliches Bewußtſeyn ganz abgeſtorben war, — ein phyſiſches Losreißen der innerlichen Abſtraktion vom konkreten leiblichen Seyn, ein Losreißen, in dem ſich das Individuum von ſeinem inneren Selbſt abſcheidet; und wir ſehen aus dieſer äußeren Erſcheinung den Beweis, wie die Tiefe ſeines Geiſtes in ſich gearbeitet hat. In ihm ſehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtſeyns, und dieß ſehen wir hier auf eine anthropologiſche Weiſe exiſtiren; es giebt ſich hier in ihm, dem Erſten, eine phyſiſche Geſtalt, was ſpäter Gewohnheit iſt. Den anderen Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delium, einer kleinen Befeſtigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo ſie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges Treffen verloren. Hier rettete Sokrates einen anderen ſeiner Lieblinge, den Xenophon; er ſah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, auf dem Boden verwundet liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, ſich zugleich vertheidigend mit der größten Ruhe und Beſonnenheit gegen die verfolgenden Feinde, davon. Endlich im dritten bei Amphipolis in Edonis am ſtrymoniſchen Meerbuſen machte er ſeinen letzten Feldzug.

Außerdem trat er ebenſo in verſchiedene Verhältniſſe bürgerlicher Aemter. Später wurde er — zur Zeit als die bisherige demokratiſche Verfaſſung Athens von den Lacedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen ariſtokratiſchen, ja ſelbſt tyranniſchen Zuſtand überall einführten, wobei ſie ſich zum Theil an die Spitze der Regierung ſtellten — in den Rath gewählt, der als ein repräſentatives Korps an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er ſich ebenſo durch unwandelbare Feſtigkeit gegen den Willen der dreißig Tyrannen und den Willen des Volkes bei dem, was er für recht hielt, aus. Er ſaß bei einer anderen Gelegenheit mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurtheilte, weil ſie als Admiräle nach der Schlacht bei den Arginuſen zwar geſiegt hatten, aber durch Sturm gehindert, die Todten nicht aufgefiſcht und nicht am Ufer begraben, und Trophäen aufzurichten verſäumt hatten, — d. h. eigentlich weil ſie (nicht geſchlagen worden zu ſeyn ſchienen) das Schlachtfeld nicht behaupteten, ſo den Schein annehmen wollten, als ſeyen ſie beſiegt. Sokrates allein ſtimmte nicht in dieß Urtheil ein, *) erklärte ſich hier gegen das demokratiſche Volk noch nachdrücklicher, als gegen die Fürſten. Heut zu Tage kommt Einer ſchlecht an, der gegen das Volk etwas ſagt. „Das Volk iſt vortrefflich der Intelligenz nach, verſteht Alles, und hat nur vortreffliche Abſichten.“ Gegen Fürſten, Regierungen, Miniſter verſteht es ſich von ſelbſt, „daß ſie nichts verſtehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen.“

Neben dieſen für ihn mehr zufälligen Verhältniſſen zum Staate, die er nur als allgemeine Bürgerpflicht that, ohne eben ſelbſtthätig die Angelegenheiten des Staats zu ſeiner eigentlichen Hauptbeſchäftigung zu machen, noch ſich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beſchäftigung ſeines Lebens aber das ethiſche Philoſophiren mit

*) *Xenoph. Memorab. I*, 1, §. 18; *Plat. Apol. Socrat. p.* 32 (*p.* 120—121).

jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philoſophie, als die das Weſen in das Bewußtſeyn als ein Allgemeines ſetzte, iſt als ſeinem individuellen Leben angehörig anzuſehen; ſie iſt nicht eigentliche ſpekulative Philoſophie, ſondern ein individuelles Thun geblieben. Und ebenſo iſt ihr Inhalt die Wahrheit des individuellen Thuns ſelbſt; das Weſen, der Zweck ſeiner Philoſophie iſt, das individuelle Thun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Thun einzurichten. Deswegen iſt von ſeinem eigenen individuellen Seyn zu ſprechen; oder ſein Charakter pflegt durch eine ganze Reihe von Tugenden geſchildert zu werden, die das Leben des Privatmanns zieren. Und zwar ſind dieſe Tugenden des Sokrates ſo zu nehmen, daß es eigentliche Tugenden ſind, die er ſich durch ſeinen Willen zur Gewohnheit, zum Habitus machte. Es iſt dabei zu bemerken, daß man mehr, wenn von Eigenſchaften der Alten geſprochen wird, ſie Tugenden nennt, als wenn man von Neueren ſpricht. Dieſe Eigenſchaften haben bei den Alten überhaupt den Charakter der Tugend (Tugend, auch Individualität, im Gegenſatze der Religioſität); menſchliche Tugenden, — bei den Alten war in der allgemeinen Sitte die Individualität, als ſolche, ſich ſelbſt überlaſſen, — wenn ſie bei uns als etwas erſcheinen, das nicht dem Individuum als Verdienſt angehört, oder ſeine eigenthümliche Hervorbringung als dieſes Einzelnen iſt. Wir ſind gewohnt, ſie weniger von dieſer Seite zu nehmen und zu betrachten, auch weniger als Produkt, Hervorgebrachtes, als vielmehr als Seyendes, als Pflicht; indem wir mehr das Bewußtſeyn des Allgemeinen haben und das rein Individuelle ſelbſt, das eigene innere Bewußtſeyn als Weſen, als Pflicht, als Allgemeines geſetzt iſt. Bei uns ſind ſie daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells, oder haben die Form des Nothwendigen überhaupt; für die Alten hingegen iſt das Individuelle die Form des Allgemeinen, ſo daß es als ein Thun des individuellen Willens, nicht der allgemeinen Tugend, alſo als Eigenthümlichkeit erſcheint. Und

ebenſo haben auch die Tugenden des Sokrates die Form nicht der Sitte oder eines Naturells oder einer Nothwendigkeit, ſondern einer ſelbſtſtändigen Beſtimmung. Es iſt bekannt, daß ſein Ausſehen auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenſchaften deutete; er hat es aber ſelbſt gebändigt, wie er dieß auch ſelbſt ſagt.

Er ſteht vor uns (hat gelebt unter ſeinen Mitbürgern) als eine von jenen großen plaſtiſchen Naturen (Individuen) durch und durch aus Einem Stück, wie wir ſie in jener Zeit zu ſehen gewohnt ſind, — als ein vollendetes klaſſiſches Kunſtwerk, das ſich ſelbſt zu dieſer Höhe gebracht hat. Sie ſind nicht gemacht, ſondern zu dem, was ſie waren, haben ſie ſich ſelbſtſtändig ausgebildet; ſie ſind das geworden, was ſie haben ſeyn wollen, und ſind ihm getreu geweſen. In einem eigentlichen Kunſtwerke iſt dieß die ausgezeichnete Seite, daß irgend eine Idee, ein Charakter hervorgebracht, dargeſtellt iſt, ſo daß jeder Zug durch dieſe Idee beſtimmt iſt; und indem dieß iſt, iſt das Kunſtwerk einer Seits lebendig, anderer Seits ſchön, — die höchſte Schönheit, die vollkommenſte Durchbildung aller Seiten der Individualität iſt nach dem Einen innerlichen Principe. Solche Kunſtwerke ſind auch die großen Männer jener Zeit. Das höchſte plaſtiſche Individuum als Staatsmann iſt Perikles, und um ihn, gleich Sternen, Sophokles, Thucydides, Sokrates u. ſ. w. Sie haben ihre Individualität herausgearbeitet zur Exiſtenz, — und das zu einer eigenthümlichen Exiſtenz, die ein Charakter iſt, der das Herrſchende ihres Weſens iſt, Ein Princip durch das ganze Daſeyn durchgebildet. Perikles hat ſich ganz allein dazu gebildet, ein Staatsmann zu ſeyn; es wird von ihm erzählt, er habe ſeit der Zeit, daß er ſich den Staatsgeſchäften widmete, nie mehr gelacht, ſey zu keinem Gaſtmal mehr gegangen,*) habe allein dieſem Zwecke gelebt. So hat auch Sokrates durch ſeine

*) *Plut. in Periole, c.* 5 *et* 7.

Kunſt und Kraft des ſelbſtbewußten Willens ſich ſelbſt zu dieſem beſtimmten Charakter, Lebensgeſchäft ausgebildet, Fertigkeit, Geſchicklichkeit erworben. Durch ſein Princip hat er dieſe Größe, dieſen langen Einfluß erreicht, der noch jetzt durchgreifend iſt in Beziehung auf Religion, Wiſſenſchaft und Recht, — daß nämlich der Genius der inneren Ueberzeugung die Baſis iſt, die dem Menſchen als das Erſte gelten muß. Tennemann *) bedauert es, „daß wir wohl wiſſen, was er geweſen iſt, aber nicht, wie er das geworden iſt.“

Sokrates war ein Muſterbild moraliſcher Tugenden: Weisheit, Beſcheidenheit, Enthaltſamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugſamkeit, feſte Rechtlichkeit gegen Tyrannen und δῆμος, entfernt von Habſucht, Herrſchſucht. Sokrates war ein Mann von dieſen Tugenden, — ein ruhiges frommes Tugendbild. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld iſt eine eigene Entſchließung; denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch ſeine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der anderen Seite war es freie Wahl, nicht, wie bei uns, etwas Eingeführtes, ſo daß derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verſtöße, ſich das Anſehen gäbe, ſich auszeichnen zu wollen, mehr getadelt als gerühmt würde; es war noch nicht Sache des Staats, erſt unter den römiſchen Kaiſern waren Schulen mit Beſoldung.

Seine Mäßigkeit in ſeinem Leben iſt ebenſo Kraft des Bewußtſeyns, aber nicht als gemachtes, gemeintes Princip, ſondern nach ſeinen Umſtänden; in Geſellſchaft war er Lebemann mit Anderen. Am beſten hört ſich, wie ſeine Mäßigkeit in Anſehung des Weins von Plato geſchildert wird; im Sympoſion ſieht man, was Sokrates Tugend nannte, — es iſt eine ſehr charakteriſtiſche Scene. Alcibiades bei Plato im Gaſtmahl tritt nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon gab wegen

*) *Tennemann B. II, S. 26.*

eines Sieges, den ſeine Tragödie am vorigen Tage bei den Feſten davongetragen; da hatte die Geſellſchaft getrunken. Da dieß der zweite Tag des Gelages war, ſo hatten die verſammelten Gäſte, unter denen auch Sokrates war, auf dieſen Abend den Beſchluß gefaßt, wenig — nicht nach der Sitte der griechiſchen Mahle — zu trinken. Alcibiades, findend, daß er unter Nüchternen eingetreten, und keine gleiche Stimmung vorhanden ſey, macht ſich zum Könige des Mahls, und reicht den Anderen den Pokal, um ſie zu ſeiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber ſagt er, daß er mit dieſem nichts ausrichten könne, weil dieſer bleibe, wie er ſey, wenn er auch noch ſoviel trinke. Plato läßt dann Einen, der die Reden des Gaſtmahls erzählt, auch dieß erzählen, daß er mit den Anderen endlich auf den Polſtern eingeſchlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand ſich noch mit Ariſtophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie beſprochen, ob Einer zugleich Tragödien- und Komödiendichter ſeyn könne: und ſey dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnaſien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe ſich, wie ſonſt, den ganzen Tag da herumgetrieben.*) Dieß iſt keine Mäßigkeit, die in dem wenigſten Genuß beſteht, nicht eine abſichtsvolle Nüchternheit und Kaſteiung, ſondern eine Kraft des Bewußtſeyns, das ſich ſelbſt im körperlichen Uebermaaße erhält. Wir ſehen daraus, daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weiſe von der Litanei der moraliſchen Tugend zu denken haben.

Das, was Betragen gegen Andere genannt wird, ſehen wir — nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, nichts Hartes, oder ehrliches Betragen, — ſondern an ihm ein Beiſpiel der ausgearbeitetſten attiſchen Urbanität, ſowohl bei Xenophon als beſonders bei Plato: Bewegung in den freieſten Verhältniſſen, eine

*) *Plat. Convivium: p.* 212; 176; 213—214; 223, (*p.* 447; 376—378; 449—450; 468—469).

offene Redſeligkeit, die ihrer immer beſonnen iſt, und indem ſie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige freie Verhältniß zu den Individuen und zu der Lage trifft, worin ſie ſich bewegt, — den Umgang eines höchſt gebildeten Menſchen, der in ſeine Beziehung zu Anderen nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt, und etwas Widriges, Hartes gegen Andere vermeidet.

Seine Philoſophie und die Weiſe ſeines Philoſophirens gehören zu ſeiner Lebensweiſe. Sein Leben und ſeine Philoſophie ſind aus Einem Stücke; ſein Philoſophiren iſt kein Zurückziehen aus dem Daſeyn und der Gegenwart in die freien reinen Regionen des Gedankens. Dieſer Zuſammenhang mit dem äußerlichen Leben iſt aber darin begründet, daß ſeine Philoſophie nicht zu einem Syſteme fortſchreitet; vielmehr enthält die Weiſe ſeines Philoſophirens (als Zurückziehen von der Wirklichkeit, den Geſchäften, wie Plato) ſelber in ſich eben dieſen Zuſammenhang mit dem gewöhnlichen Leben.

Was nun ſein näheres Geſchäft betrifft, ſein philoſophiſches Lehren, oder eigentlich ſeinen Umgang (denn ein eigenes Lehren war es nicht) mit jedermann, mit den verſchiedenſten Menſchen aus allen Klaſſen, von dem verſchiedenſten Alter, ganz verſchiedenen Beſtimmungen, — alſo ſein philoſophiſches Umgangsleben war äußerlich, wie das Leben der Athener überhaupt: daß ſie den größten Theil des Tages ohne eigentliches Geſchäft, im eigentlichen Müßiggange auf dem Markte waren, oder ſich in den öffentlichen Gymnaſien herumtrieben, Theils hier ihre körperlichen Uebungen vornahmen, ſonſt vorzüglich mit einander ſchwatzten. Dieſe Weiſe des Umgangs war nur möglich nach der Weiſe des atheniſchen Lebens. Die meiſten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes — ebenſo ein freier Republikaner, ein freier Reichsbürger — thut, verrichteten Sklaven, galten für freier Männer unwürdig. Ein freier Bürger konnte zwar auch Handwerker ſeyn, hatte aber doch Sklaven, die die

Geſchäfte verrichteten, wie ein Meiſter jetzt Geſellen. Heutiges Tages würde ein ſolches Herumleben gar nicht zu unſeren Sitten paſſen. So ſchlenderte nun auch Sokrates herum; und lebte in einer eben ſolchen beſtändigen Unterhaltung über ethiſche Anſichten. *) (Ein Schuhmacher Simon hatte viel Umgang mit ihm; er ſchrieb ſokratiſche Geſpräche.) Was er nun that, iſt das ihm Eigenthümliche, was im Allgemeinen Moraliſiren genannt werden kann; es iſt aber nicht eine Art und Weiſe von Predigen, Ermahnen, Docirеn, düſteres Moraliſiren u. ſ. f. Denn dergleichen hatte unter Athenienſern und in der attiſchen Urbanität keinen Platz; es iſt kein gegenſeitiges freies vernünftiges Verhältniß. Sondern mit Allen ließ er ſich in ein Geſpräch ein, ganz mit jener attiſchen Urbanität, welche, ohne ſich Anmaßungen herauszunehmen, ohne die Anderen belehren, imponiren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und ſie ehrt, alles Rohe aber wegfallen läßt. So gehören denn Xenophon's, beſonders aber Plato's Dialoge zu den höchſten Muſtern feiner geſelliger Bildung.

1. In dieſe Konverſation fällt Sokrates' Philoſophiren und die dem Namen nach bekannte ſokratiſche Methode überhaupt, die, nach ihrer Natur, dialektiſcher Weiſe ſeyn mußte. Sokrates' Manier iſt nichts Gemachtes; dagegen die Dialoge der Neueren, eben weil kein innerer Grund dieſe Form rechtfertigte, langweilig und ſchleppend werden mußten. Das Princip ſeines Philoſophirens fällt vielmehr mit der Methode ſelbſt als ſolcher zuſammen; es kann inſofern auch nicht Methode genannt werden, ſondern es iſt eine Weiſe, die mit dem Eigenthümlichen des Sokrates ganz identiſch iſt. Der Hauptinhalt iſt, das Gute zu erkennen als das Abſolute, beſonders in Beziehung auf Handlungen. Dieſe Seite ſtellt Sokrates ſo hoch, daß er die Wiſſenſchaften, Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem

*) *Xenoph. Memorab. I*, 1, §. 10.

Geiſte u. ſ. w. Theils ſelbſt auf die Seite ſetzte, Theils Andere dazu aufforderte.*) So kann man ſagen, dem Inhalte nach hatte ſeine Philoſophie ganz praktiſche Rückſicht. Die ſokratiſche Methode macht aber die Hauptſeite aus.

Sokrates' Konverſation (dieſe Methode) hatte das Eigene, α) jeden zum Nachdenken über ſeine Pflichten bei irgend einer Veranlaſſung zu bringen, wie ſich dieſelbe von ſelbſt ergab, oder wie er ſie ſich machte, indem er zu Schneider und Schuſter in die Werkſtatt ging und ſich mit ihnen in einen Diskurs einließ. Mit Jünglingen und Alten, Schuſtern, Schmieden, Sophiſten, Staatsmännern, Bürgern aller Art ließ er ſich auf dieſe Weiſe in ihre Intereſſen ein, es ſeyen häusliche Intereſſen, Erziehung der Kinder, oder Intereſſen des Wiſſens, der Wahrheit u. ſ. f. geweſen, — nahm einen Zweck auf, wie der Zufall ihn gab; und führte β) ſie von dem beſtimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen, brachte in jedem eigenes Denken, die Ueberzeugung und Bewußtſeyn deſſen hervor, was das beſtimmte Rechte ſey, — des Allgemeinen, an und für ſich geltenden Wahren, Schönen. Dieß bewerkſtelligte er durch die berühmte ſokratiſche Methode; von dieſer Methode iſt zu ſprechen vor dem Inhalte. Dieſe hat vorzüglich die zwei Seiten an ihr: α) das Allgemeine aus dem konkreten Fall zu entwickeln,**) und den Begriff, der an ſich in jedem Bewußtſeyn iſt, zu Tage zu fördern; β) das Allgemeine, die gemeinten, feſtgewordenen, im Bewußtſeyn unmittelbar aufgenommenen Beſtimmungen der Vorſtellung oder des Gedankens aufzulöſen, und durch ſich und das Konkrete zu verwirren. Dieß ſind nun die allgemeinen Beſtimmungen.

a. Näher iſt das Eine Moment ſeiner Methode, von dem er gewöhnlich anfing, dieſes, daß, indem ihm darum zu thun iſt,

---

*) *Xenophon: Memorab. I*, 1, §. 11 — 16; *Aristot. Met. I*, 6.
**) *Aristot. Metaph. XIII*, 4.

im Menſchen das Denken zu erwecken, er Mißtrauen in ihre Vorausſetzungen erwecken will, nachdem der Glaube ſchon wankend geworden, und die Menſchen getrieben waren, das, was iſt, in ſich ſelber zu ſuchen. Er läßt ſich gewöhnliche Vorſtellungen gefallen, fängt damit an; dieſes thut er auch, wenn er die Manier der Sophiſten zu Schanden machen will. Beſonders bei Jünglingen iſt ihm dieß angelegen; ſie ſollen Bedürfniß nach Erkenntniß (in ſich ſelbſt zu denken) haben. Daß er gewöhnliche Vorſtellungen annimmt, ſie ſich geben läßt, hat die Erſcheinung, daß er ſich unwiſſend ſtellt, die Anderen zum Sprechen bringt, — er wiſſe dieß nicht; und nun fragte er mit dem Scheine der Unbefangenheit, es ſich von den Leuten ſagen zu laſſen, ſie ſollen ihn belehren. Dieſes iſt dann die Seite der berühmten ſokratiſchen Ironie. Sie hat bei ihm die ſubjektive Geſtalt der Dialektik, ſie iſt Benehmungsweiſe im Umgang; die Dialektik iſt Gründe der Sache, die Ironie iſt beſondere Benehmungsweiſe von Perſon zu Perſon. Was er damit bewirken wollte, war, daß ſich die Anderen äußern, ihre Grundſätze vorbringen ſollten. Und aus jedem beſtimmten Satze oder aus der Entwickelung entwickelte er das Gegentheil deſſen, was der Satz ausſprach; d. h. er behauptet es nicht gegen jenen Satz oder Definition, ſondern nimmt dieſe Beſtimmung und zeigt an ihr ſelbſt auf, wie das Gegentheil von ihr ſelbſt darin liegt. Oder zuweilen entwickelt er auch das Gegentheil aus einem konkreten Falle. Aus dem, was die Menſchen für wahr halten, läßt er ſie ſelbſt Konſequenzen ziehen, und dann erkennen, wie ſie darin Anderem widerſprechen, was ihnen ebenſo ſehr feſter Grundſatz iſt. So lehrte alſo Sokrates die, mit denen er umging, wiſſen, daß ſie nichts wiſſen; ja was noch mehr iſt, er ſagte ſelber, er wiſſe Nichts, docirte alſo auch nicht. Wirklich kann man auch ſagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philoſophie zu haben und eine Wiſſenſchaft

auszubilden. Deſſen war er ſich bewußt; und es war auch gar nicht ſein Zweck, eine Wiſſenſchaft zu haben.

Einer Seits ſcheint dieſe Ironie etwas Unwahres zu ſeyn, — Sokrates ſagt, er wiſſe dieß nicht, und forſcht die Leute aus; näher aber liegt dieß darin, daß man nicht weiß, was der Andere ſich dabei vorſtellt. Dieß iſt zu jeder Zeit das Verhältniß, — wenn man über Gegenſtände verhandelt, die allgemeines Intereſſe haben, über dieſe hin und her ſpricht, — daß dann jedes Individuum gewiſſe letzte Vorſtellungen, letzte Worte, die, als allgemein, bekannt ſind, vorausſetzt, ſo daß dieſe Bekanntſchaft gegenſeitig ſey. Wenn es aber in der That zur Einſicht kommen ſoll, ſo ſind es gerade dieſe Vorausſetzungen, die unterſucht werden müſſen. In neuerer Zeit wird ſo über Glauben und Vernunft geſtritten — Glauben und Erkennen ſind ſo Intereſſen des Geiſtes, die uns gegenwärtig beſchäftigen —; da thut nun Jeder, als ob er wohl wüßte, was Vernunft u. ſ. f. iſt, und es gilt als Ungezogenheit, zu fordern, was Vernunft ſey, das wird als bekannt vorausgeſetzt. Die meiſten Streitigkeiten ſind über dieß Thema. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor zehn Jahren *) 90 Theſes über die Vernunft aufgeſtellt, es waren ſehr intereſſante Fragen, es hat aber kein Reſultat gegeben, obgleich viel darüber geſtritten iſt; Jener verſichert da vom Glauben, der Andere von der Vernunft, und es bleibt bei dieſem Gegenſatz. Sie ſind allerdings verſchieden von einander, aber wodurch allein eine Verſtändigung möglich iſt, iſt gerade die Explikation deſſen, was als bekannt vorausgeſetzt wird (es iſt nicht bekannt, was Glauben, was Vernunft iſt); erſt in Angabe der Beſtimmungen kann das Gemeinſchaftliche hervortreten, — erſt dadurch können ſolche Fragen und die Bemühungen darüber fruchtbar werden, ſonſt kann man Jahre lang darüber hin

*) *Vorleſungen von* 1825.

und her ſtreiten und ſchwatzen, ohne daß es zu einem Fortſchritt kommt.

Die Ironie des Sokrates enthält dieß Große in ſich, daß dadurch darauf geführt wird, die abſtrakten Vorſtellungen konkret zu machen, zu entwickeln. Wenn ich ſage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube iſt, ſo ſind dieß nur ganz abſtrakte Vorſtellungen; daß ſie nun konkret werden, dazu gehört, daß ſie explicirt werden, daß vorausgeſetzt werde, es ſey nicht bekannt, was es eigentlich ſey. Dieſe Explikation ſolcher Vorſtellungen bewirkt nun Sokrates; und dieß iſt das Wahrhafte der ſokratiſchen Ironie. Der Eine ſpricht vom Glauben, der Andere von Vernunft, man weiß aber nicht, was ſie ſich darunter vorſtellen; es kommt jedoch allein auf den Begriff an, dieſen zum Bewußtſeyn zu bringen, — es iſt um die Entwickelung deſſen zu thun, was nur Vorſtellung, und deshalb etwas Abſtraktes iſt.

Es iſt auch in neuerer Zeit viel über die ſokratiſche Ironie geſprochen worden. Das Einfache in derſelben iſt nur das, daß er das gelten ließ, was ihm geantwortet wurde, wie es unmittelbar vorgeſtellt, angenommen wird. (Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten ſoll, als ob es gelte, läßt die innere Zerſtörung ſelbſt ſich daran entwickeln, — allgemeine Ironie der Welt.) Man hat aus dieſer Ironie etwas ganz Anderes machen wollen, ſie zum allgemeinen Princip erweitert; Friedrich von Schlegel iſt es, der dieſe Gedanken zuerſt aufgebracht, Aſt hat es nachgeſprochen. Sie ſoll die höchſte Weiſe des Verhaltens des Geiſtes ſeyn, und iſt als das Göttlichſte aufgeſtellt worden. Aſt ſagt: „Die regſte Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben, beſeelte ſeine Geſpräche als inneres, unergründliches Leben.“ Dieſes Leben ſoll die Ironie ſeyn!! „Der Ironie bediente er ſich vorzüglich gegen die Sophiſten, um den Dünkel ihres Wiſſens niederzuſchlagen.“ Dieſe Ironie iſt eine Wendung der Fichteſchen Philoſophie, aus ihr hervorgegangen, und iſt ein weſentlicher Punkt in dem Verſtändniß der Begriffe der

neueſten Zeit. Sie iſt das Fertigſeyn des ſubjektiven Bewußtſeyns mit allen Dingen: „Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Beſtimmungen zu nichte machen kann, Beſtimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut u. ſ. w.; und ich weiß, daß wenn mir etwas als gut erſcheint, gilt, ich mir dieß ebenſo auch verkehren kann. Ich weiß mich ſchlechthin als den Herrn über alle dieſe Beſtimmungen, kann ſie gelten laſſen und auch nicht; Alles gilt mir nur wahr, inſofern es mir jetzt gefällt.“ Die Ironie iſt das Spiel mit Allem; dieſer Subjektivität iſt es mit Nichts mehr Ernſt, ſie macht Ernſt, vernichtet ihn aber wieder, und kann Alles in Schein verwandeln. Alle hohe und göttliche Wahrheit löſt ſich in Nichtigkeit (Gemeinheit) auf; aller Ernſt iſt zugleich nur Scherz. Zur Ironie gehöre aber ſchon die griechiſche Heiterkeit, wie ſie ſchon in Homers Gedichten weht, daß Amor der Macht des Zeus, des Mars ſpottet, Vulkan hinkend den Göttern Wein ſervirt und unauslöſchliches Gelächter der unſterblichen Götter ſich erhebt, Juno der Aphrodite Backenſtreiche giebt. So findet man Ironie in den Opfern der Alten, die das Beſte ſelbſt verzehrten, im Schmerze, der lächelt, in der höchſten Fröhlichkeit und Glück, das bis zu Thränen gerührt wird, im Hohngelächter des Mephiſtopheles, überhaupt in jedem Uebergang von einem Extreme ins andere, vom Vortrefflichſten zum Schlechteſten: Sonntags recht demüthig, in tiefſter Zerknirſchung in den Staub, die Bruſt zerſchlagen und büßend ſich vernichten, Abends ſich voll freſſen und ſaufen, und in allen Lüſten herumwälzen, — Unterjochung, gegen die das Selbſtgefühl ſich wieder herzuſtellen hatte. Heuchelei iſt damit verwandt, iſt die größte Ironie. Aſt's „inneres tiefſtes Leben“ iſt eben die ſubjektive Willkür, dieſe innere Göttlichkeit, die ſich über Alles erhaben weiß. Als die Urheber dieſer Ironie, von der man verſichert, ſie ſey das „innerſte tiefſte Leben,“ hat man fälſchlich Sokrates und Plato angegeben, obzwar ſie Moment der Subjektivität haben; unſerer Zeit war es aufbehalten, dieſe Ironie

geltend zu machen. Das Göttliche ſoll die negative Haltung ſeyn, das Anſchauen, Bewußtſeyn der Eitelkeit von Allem; meine Eitelkeit bleibt allein noch darin. Das Bewußtſeyn der Nichtigkeit von Allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben ſeyn; aber es iſt nur eine Tiefe der Leerheit, wie ſie wohl in der alten Komödie des Ariſtophanes erſcheinen mag. Von dieſer Ironie unſerer Zeit iſt die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, ſo wie bei Plato, eine beſchränkte Bedeutung. Sokrates' beſtimmte Ironie iſt mehr Manier der Konverſation, die geſellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verſtanden wäre, — nicht Hohngelächter, noch die Heuchelei, es ſey nur Spaß mit der Idee. Aber ſeine tragiſche Ironie iſt ſein Gegenſatz ſeines ſubjektiven Reflektirens gegen die beſtehende Sittlichkeit, — nicht ein Selbſtbewußtſeyn, daß er drüber ſteht, ſondern der unbefangene Zweck, zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b. Das Zweite iſt nun das, was Sokrates beſtimmter ſeine Hebammenkunſt genannt hat, die ihm von ſeiner Mutter überkommen ſey,*) den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewußtſeyn eines Jeden ſchon ſelbſt enthalten ſind, — eben aus dem konkreten unreflektirten Bewußtſeyn die Allgemeinheit des Konkreten, oder aus dem allgemein Geſetzten das Gegentheil, das ſchon in ihm liegt, aufzuzeigen. Er verhält ſich dabei fragend, und die Art von Frage und Antwort hat man deshalb die ſokratiſche Methode genannt; aber in dieſer Methode iſt mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Sokrates fragt und läßt ſich antworten; die Frage hat einen Zweck, dagegen ſcheint die Antwort zufällig zu ſeyn. Im gedruckten Dialog ſind die Antworten ganz in der Hand des Verfaſſers; aber daß man in der Wirklichkeit ſolche

*) *Platonis Theaetetus p.* 210 (*p.* 322).

Leute findet, die ſo antworten, iſt etwas Anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plaſtiſche Jünglinge genannt werden, ſie antworten nur beſtimmt auf die Frage; und dieſe ſind ſo geſtellt, daß ſie die Antwort ſehr erleichtern, alle eigene Willkür iſt ausgeſchloſſen. Dieſe Manier hat das Plaſtiſche ſelbſt in ſich gehabt, und wir ſehen ſie in den Darſtellungsweiſen des Sokrates beim Plato und Xenophon. Dieſer Art zu antworten iſt beſonders entgegengeſetzt, daß man etwas Anderes antwortet, als was gefragt iſt, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in der der Andere fragt; bei Sokrates hingegen iſt die Beziehung (Rückſicht), die Seite, die der Fragende aufſtellt, geehrt, wird von dem, der antwortet, nur in derſelben Rückſicht erwiedert. Das Andere iſt, daß man ſich auch will ſehen laſſen, einen anderen Geſichtspunkt herbeibringt, dieß iſt allerdings der Geiſt einer lebhaften Unterhaltung; aber ſolcher Wetteifer iſt aus dieſer ſokratiſchen Manier zu antworten ausgeſchloſſen, bei der Stange bleiben, iſt hier die Hauptſache. Der Geiſt der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man komme in Verlegenheit, das Abſpringen durch Scherz oder durch Verwerfen, — alle dieſe Manieren ſind da ausgeſchloſſen; ſie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darſtellung der ſokratiſchen Unterredung. Bei den Dialogen darf man ſich daher nicht wundern, daß die Gefragten ſo geantwortet haben, ſo präciſe in der Hinſicht, in der gefragt wird, dieß iſt das Plaſtiſche in dieſer Manier; in die beſten neueren Dialoge miſcht ſich dagegen immer die Willkür der Zufälligkeit. Dieſer Unterſchied betrifft alſo das Aeußere, Formelle.

Die Hauptſache, worauf Sokrates mit ſeinen Fragen ging, iſt nichts Anderes, als daß irgend ein Allgemeines aus dem Beſonderen unſerer Vorſtellung, Erfahrung, was in unſerem Bewußtſeyn auf unbefangene Weiſe iſt, hergeleitet werden ſollte. Sokrates, um das Gute und Rechte in dieſer allgemeinen Form ins Bewußtſeyn zu bringen, geht vom konkreten Falle aus, von

etwas, das der, mit dem er ſich unterhielt, ſelbſt billigte. Von dieſem Erſten ging er nicht durch Fortſetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Nothwendigkeit fort, die eine Deduktion, Beweis oder überhaupt eine Konſequenz durch den Begriff wäre. Sondern dieß Konkrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewußtſeyn iſt, die Allgemeinheit, in den Stoff verſenkt, analyſirte er, ſo daß er das Allgemeine als Allgemeines darin heraushob; er ſonderte das Konkrete (Zufällige) ab, wies auf den allgemeinen Gedanken hin, der darin enthalten iſt, und brachte ſo einen allgemeinen Satz, eine allgemeine Beſtimmung zum Bewußtſeyn. Dieß Verfahren ſehen wir auch beſonders häufig in den Dialogen des Plato, bei dem ſich hierin eine beſondere Geſchicklichkeit zeigt. Es iſt daſſelbe Verfahren, wie in jedem Menſchen ſich ſein Bewußtſeyn des Allgemeinen bildet; die Bildung zum Selbſtbewußtſeyn, die Entwickelung der Vernunft iſt das Bewußtſeyn des Allgemeinen. Das Kind, der Ungebildete lebt in konkreten, einzelnen Vorſtellungen; aber dem Erwachſenen, und ſich Bildenden, indem er dabei in ſich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixiren deſſelben, und eine Freiheit, wie vorher in konkreten Vorſtellungen ſich zu bewegen, ſo jetzt in Abſtraktionen und Gedanken. Wir ſehen ſolche Abſonderung vom Beſonderen, wo eine Menge von Beiſpielen gegeben ſind, mit großer Weitſchweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet ſind, Abſtraktes uns vorzuſtellen, denen von Jugend auf Grundſätze gelehrt werden (wir kennen das Allgemeine und können es faſſen), hat die ſokratiſche Weiſe der ſogenannten Herablaſſung, das Entwickeln des Allgemeinen aus ſo viel Beſonderem, dieſe Redſeligkeit in Beiſpielen deswegen oft etwas Ermüdendes, Langweiliges (Tädioſität). Das Allgemeine des konkreten Falls ſteht uns eher ſogleich als Allgemeines da, unſere Reflexion iſt ſchon an das Allgemeine gewöhnt; und wir bedürfen der mühſamen, weitläufigen Abſonderung nicht erſt, und ebenſo — wenn Sokrates die

Abſtraktion jetzt heraus vor das Bewußtſeyn gebracht hat — es nicht, daß, um ſie als Allgemeines zu fixiren, uns eine ſolche Menge von Beiſpielen vorgeführt und das Erſte wiederholt wird, ſo daß durch die Wiederholung die ſubjektive Feſtigkeit der Abſtraktion entſteht.

Die Hauptſache iſt ſo die Entwickelung des Allgemeinen aus einer bekannten Vorſtellung durch das eigene Bewußtſeyn derer, mit denen Sokrates ſich unterredet. Die nächſte Folge kann ſeyn, daß das Bewußtſeyn ſich wundert, daß dieß in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin geſucht hat. Z. B. jeder kennt, hat die Vorſtellung vom Werden. Reflektiren wir darauf, ſo iſt nicht, was wird, und doch iſt es auch; es iſt Seyn und Nichtſeyn darin. Und Werden iſt doch dieſe einfache Vorſtellung, eine Einheit von Unterſchieden, die ſo ungeheuer unterſchieden ſind, wie Seyn und Nichts; es iſt die Identität von Seyn und Nichts. Es kann uns frappiren, daß in dieſer einfachen Vorſtellung ein ſo ungeheuerer Unterſchied iſt.

c. Indem nun Sokrates ſolch Allgemeines entwickelt hat, war dann das Reſultat zum Theil das ganz Formelle, die ſich Unterredenden zu der Ueberzeugung zu bringen, daß wenn ſie gemeint hatten, mit dem Gegenſtande noch ſo bekannt zu ſeyn, ſie nun zum Bewußtſeyn kommen: „Das, was wir wußten, hat ſich widerlegt.“ Sokrates fragte alſo zugleich in dieſem Sinne fort, daß der Redende dadurch zu Zugebungen veranlaßt werden ſollte, die das Gegentheil desjenigen enthielten, von dem ſie ausgegangen waren. Es entſtehen alſo Widerſprüche, indem ſie ihre Vorſtellungen zuſammenbringen. Das iſt der Inhalt des größten Theils der Unterredungen des Sokrates. Sokrates hat alſo ſolche Geſichtspunkte entwickelt, die dem entgegengeſetzt waren, was das Bewußtſeyn zunächſt hatte; die nächſte Wirkung davon war mithin die Verwirrung des Bewußtſeyns in ſich, ſo daß es in Verlegenheit kam. Dieſe anzurichten, das iſt Haupt-Tendenz ſeiner Unterredung. Dadurch will er Einſicht,

Beſchämung, Bewußtſeyn erwecken, daß das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre iſt; es ſchwankt im Gegentheil. Daraus ſollte das Bedürfniß zu ernſtlicherer Bemühung um die Erkenntniß hervorgehen. Das iſt die Hauptſeite der ſokratiſchen Benehmungsweiſe.

Beiſpiels giebt unter andern Plato in ſeinem Meno. Sokrates fragt hier: „Sage mir bei den Göttern, was die Tugend iſt.“ Menon geht gleich auf Unterſchiede über, definirt ſie vom Manne, Weibe: „Des Mannes Tugend iſt, zu Staatsgeſchäften geſchickt zu ſeyn, und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu ſchaden, — des Weibes, ihr Hausweſen zu regieren; eine andere ſey die Tugend des Kindes (des Knaben), des Jünglings, des Greiſes“ u. ſ. f. Sokrates läßt ſich mit ihm ein: Das ſey es nicht, wonach gefragt, ſondern „die allgemeine Tugend, die alle in ſich begreife. Meno: Dieſe iſt, Anderen vorzuſtehen, zu gebieten.“ Sokrates bringt die Inſtanz herbei: „Die Tugend des Knaben und Sklaven beſtehe nicht im Gebieten. Meno: Er wiſſe nicht, was das ſeyn ſollte, das Allgemeine aller Tugenden. Sokrates: Es ſey, wie mit der Figur, die das Gemeinſchaftliche des Runden, Viereckigen“ u. ſ. f. *) Dann kommt Digreſſion. „Meno: Die Tugend iſt, ſich die Güter, die man verlangt, verſchaffen können.“ Sokrates wirft ein: α) es ſey überflüſſig, Güter hinzuzufügen, „was man wiſſe, daß es ein Uebel ſey, verlange man nicht;“ β) „dann, auf gerechte Weiſe müſſe es erworben werden.“ Sokrates konfundirt den Meno; und es zeigt ſich, daß die Vorſtellungen des Meno falſch ſind. Dieſer ſagt darauf: „Ich habe früher, ehe ich ſelbſt Dich kennen lernen, von Dir gehört, daß Du ſelbſt in Zweifel ſeyeſt (ἀπορεῖς), und auch Andere darein bringeſt (verwirrſt). Und jetzt beherreſt Du auch mich (γοητεύεις καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις), ſo daß ich voll von Verlegenheit

*) Platon. Meno p. 71 — 76; (p. 327 — 337).

bin (ἀπορίας). Und Du ſcheinſt mir, wenn ich ſcherzen darf, jenem Meerfiſch, dem Zitteraal, ganz ähnlich; denn von dieſem wird geſagt, daß er den ſich ihm Nahenden und Berührenden narkotiſch mache (ναρκᾷν). So haſt Du mir es angethan; denn ich bin narkotiſch an Leib und Seele geworden, und ich weiß Dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntauſendmal ſo viele Unterredungen (λόγους) mit ſehr Vielen, und, wie mir's ſchien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiß ich ganz und gar nicht, was ich ſagen ſoll. Du berätheſt Dich daher gut, daß Du nicht in die Fremde reiſeſt; ſie würden Dich leicht todtſchlagen, als einen Zauberer." *) Sokrates will wieder „ſuchen." Jetzt ſagt Meno: „Wie kannſt Du ſuchen, was Du behaupteſt, Du wiſſeſt es nicht? Kannſt Du ein Verlangen nach etwas haben, das Du nicht kennſt? Wenn Du es zufällig findeſt, wie wirſt Du erkennen, daß es das iſt, was Du geſucht, da Du geſtehſt, es nicht zu wiſſen?" **) So in der Art endigen ſich eine Menge xenophontiſcher und platoniſcher Dialoge, und laſſen uns in Anſehung des Reſultats (Inhalts) ganz unbefriedigt. So der Lyſis: Was Liebe und Freundſchaft unter den Menſchen verſchaffe; ſo wird die Republik eingeleitet mit der Unterſuchung, was das Gerechte ſey. Dieſe Verwirrung hat nun die Wirkung, zum Nachdenken zu führen; und dieß iſt der Zweck des Sokrates. Dieſe bloß negative Seite iſt die Hauptſache. Es iſt Verwirrung, mit der die Philoſophie überhaupt anfangen muß, und die ſie für ſich hervorbringt; man muß an Allem zweifeln, man muß alle Vorausſetzungen aufgeben, um es als durch den Begriff Erzeugtes wieder zu erhalten.

Das Affirmative, was Sokrates im Bewußtſeyn entwickelte, — dieß iſt es nun, was näher anzugeben iſt. Dieß Affirmative iſt nichts als das Gute, inſofern es aus dem Bewußtſeyn durch

*) Platon. Meno p. 77 — 80; (p. 339 — 346).
**) eod. p. 80; (p. 347).

Wiſſen hervorgebracht wird, — das gewußte Gute, Schöne, was man die Idee nennt, das Ewige, Gute, an und für ſich Allgemeine, das durch den Gedanken beſtimmt iſt; dieſer freie Gedanke bringt nun hervor das Allgemeine, das Wahre und, ſofern es Zweck iſt, das Gute. In dieſer Rückſicht iſt Sokrates verſchieden und entgegengeſetzt ſogar den Sophiſten. Sie ſagen, der Menſch iſt das Maaß aller Dinge, dieß iſt noch unbeſtimmt, es iſt darin noch enthalten ſeine eigene Beſtimmung; er ſoll ſich zum Zweck machen, darin iſt das Beſondere noch enthalten. Bei Sokrates finden wir auch, daß der Menſch das Maaß ſey, aber als Denken; dieß ausgedrückt auf objektive Weiſe, iſt es das Wahre, das Gute. Wir dürfen es den Sophiſten nicht zum Verbrechen machen, daß ſie nicht das Gute zum Princip gemacht haben, es iſt die Richtungsloſigkeit der Zeit; die Erfindung des Guten war durch Sokrates noch nicht gemacht, jetzt liegt das Gute, Wahre, Rechte immer zum Grunde. Jenes iſt Eine Stufe der Bildung, daß aber das Gute Zweck an ſich iſt, iſt die Erfindung des Sokrates in der Bildung, im Bewußtſeyn des Menſchen; es iſt ſo kein Verbrechen, daß ſie nicht Andere früher gemacht haben, — jede Erfindung hat ihre Zeit.

2. Dieß iſt kurz die Manier — (und die Philoſophie) — des Sokrates. Es ſcheint, als hätten wir noch nicht viel von der ſokratiſchen Philoſophie dargelegt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben; dieß iſt aber die Hauptſache, daß das Bewußtſeyn des Sokrates ſelbſt erſt zu dieſem Abſtrakten gekommen iſt. Das Gute iſt das Allgemeine, es iſt nicht mehr ſo abſtrakt, es iſt durch das Denken hervorgebracht; es iſt nicht der νοῦς des Anaxagoras, ſondern das Allgemeine, welches ſich ſelbſt in ſich ſelbſt beſtimmt, ſich realiſirt, und realiſirt werden ſoll, — das Gute als Zweck der Welt, des Individuums. Es iſt ein in ſich konkretes Princip, das aber in ſeiner konkreten Beſtimmung noch nicht dargeſtellt iſt; und in dieſer abſtrakten Haltung liegt der Mangel des ſokratiſchen Princips. Affirma-

tives läßt ſich nicht angeben; denn es hat keine weitere Entwickelung.

a. Die erſte Beſtimmung in Rückſicht auf das ſokratiſche Princip iſt die große Beſtimmung, die jedoch nur formell iſt, daß das Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt das ſchöpfe, was das Wahre ſey, und dieß da her zu ſchöpfen habe. Dieß iſt das Princip der ſubjektiven Freiheit, daß man das Bewußtſeyn in ſich ſelbſt führt.

In dem Bewußtſeyn des Sokrates ſelbſt war dieß ſo, daß die anderen Wiſſenſchaften dem Menſchen zu Nichts nützlich ſeyen, und er ſich nur um das zu bekümmern habe, was ſeine moraliſche Natur weſentlich iſt, um das Beſte zu thun und das Wahrſte zu wiſſen. Wir ſehen ihn dieß Allgemeine, dieß Abſolute im Bewußtſeyn aus jedem als ſein unmittelbares Weſen finden lehren. Wir ſehen hier im Sokrates das Geſetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Seyn vorhanden war, ins Bewußtſeyn zurückkehren. Aber es iſt nicht eine einzelne zufällige Erſcheinung an dieſem Individuum Sokrates; wir haben den Sokrates und ſeine Erſcheinung zu begreifen. Im allgemeinen Bewußtſeyn, im Geiſte des Volkes, dem er angehörte, ſehen wir die Sittlichkeit in Moralität umſchlagen, und ihn an der Spitze als Bewußtſeyn dieſer Veränderung ſtehen. Der Geiſt der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er ſpäter vollſtändig ausgeführt hat. Von dieſem höheren Standpunkte iſt ſowohl Sokrates, als das atheniſche Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt, das Wiſſen des Bewußtſeyns von ſich als ſolchem, daß es das Weſen iſt, — wenn man will, daß das Bewußtſeyn, daß Gott ein Geiſt iſt, und, wenn man will, in einer gröberen, ſinnlicheren Form, daß Gott menſchliche Geſtalt anzieht. Dieſe Epoche beginnt da, wo das Weſen als ein Seyn, es ſey auch abſtraktes Seyn, gedachtes Seyn, wie bisher, aufgegeben wird. Dieſe Epoche überhaupt aber an einem ſittlichen Volke in der höchſten Blüthe erſcheint als das

drohende oder einbrechende noch ungehinderte Verderben deſſelben. Denn ſeine Sittlichkeit beſtand, wie der alten Völker überhaupt, darin, daß das Sittliche als ſittliche Natur, als vorhandenes Allgemeine war, ohne daß es die Form der Ueberzeugung des Individuums in ſeinem einzelnen Bewußtſeyn gehabt hätte, ſondern die des unmittelbaren Abſoluten. Es iſt das geltende, vorhandene Geſetz, ohne Prüfung, Unterſuchung; dieß iſt das Letzte, und bei ſich dieß ſittliche Bewußtſeyn beruhigt. Das moraliſche Bewußtſeyn aber fragt: Iſt dieß auch wirklich an ſich Geſetz? Es iſt wohl Staatsgeſetz, es gilt als Wille der Götter; ſo iſt es das allgemeine Schickſal, es hat die Geſtalt eines Seyenden, alle anerkennen es dafür. Das in ſich aber aus Allem, was die Geſtalt des Seyenden hat, zurückgekehrte Bewußtſeyn fordert zu wiſſen, daß es auch in Wahrheit geſetzt ſey, zu begreifen, — d. h. es fordert ſich als Bewußtſeyn darin zu finden. In dieſer Rückkehr in ſich ſehen wir das atheniſche Volk begriffen; es iſt die Ungewißheit über die ſeyenden Geſetze als ſeyende eingetreten, ein Schwanken deſſen, was als ſeyendes Recht galt, — die höchſte Freiheit über alles Seyn und Gelten. Dieſe Rückkehr in ſich iſt die höchſte Blüthe des griechiſchen Geiſtes, inſofern ſie nicht mehr ein Seyn dieſer Sitten, ſondern ein lebendiges Bewußtſeyn derſelben iſt, das noch denſelben Inhalt hat, aber als Geiſt frei in ihm ſich bewegt; — eine Bildung, zu der wir die Lacedämonier nie kommen ſehen. Die Sitten ſind gleichſam ein freies Selbſtgefühl dieſer Sitten oder des Gottes, ein freudiger Genuß derſelben, — höchſte Lebendigkeit der Sittlichkeit. Unmittelbar iſt dieß Selbſtgefühl Geiſt; es iſt gleicher Werth und Rang des Bewußtſeyns und des Seyns. Was iſt, iſt Bewußtſeyn, Keines iſt mächtig über das Andere; Gelten der Geſetze iſt nicht ein Joch für das Bewußtſeyn, ebenſo iſt alle Realität für daſſelbe kein Widerſtand, es ſeiner ſelbſt gewiß. Aber dieſe Rückkehr iſt jetzt auf dem Sprunge, dieſen Inhalt zu verlaſſen, und das, als abſtraktes Bewußtſeyn

ohne dieſen Inhalt, und ihm entgegen, als einem Seyn, ſich zu ſetzen. Aus dieſem Gleichgewicht des Bewußtſeyns und des Seyns tritt das Bewußtſeyn für ſich als ſelbſtſtändig heraus, die Seite der Trennung iſt ſelbſtſtändiges Begreifen; denn eben, in jener Einheit und Gefühl ſeiner Selbſtſtändigkeit, was gelten will, anerkennt es nicht mehr unmittelbar, es muß ſich ihm legitimiren, d. h. es will ſich ſelbſt darin begreifen. So iſt dieſe Rückkehr das Iſoliren des Einzelnen von dem Allgemeinen; es iſt Verbrechen, es iſt Sorge für ſich auf Koſten des Staats, — (ob ich ewig ſelig oder verdammt ſey. Die philoſophiſche Ewigkeit iſt in der Zeit gegenwärtig: der weſentliche ſubſtantielle Menſch). Der Staat hat ſeine Kraft, welche in der Kontinuität des Allgemeinen beſtand, — ununterbrochen von den einzelnen Individuen, Ein Geiſt, daß das einzelne Bewußtſeyn keinen anderen Inhalt und Weſen kennt, als das Geſetz, — verloren. Thucydides ſagt, im peloponneſiſchen Kriege, jeder meinte, es gehe da nicht gut, wo er nicht dabei ſey. Die Sitten ſind ſchwankend geworden, weil die Ausſicht da iſt, daß der Menſch ſich ſeine beſonderen Maximen ſchaffe; und das Individuum muß für ſich, für ſeine Sittlichkeit ſorgen, — d. h. es wird moraliſch. Keine öffentlichen Sitten, und Moralität, — dieß tritt zugleich mit einander ein.

So ſehen wir nun Sokrates mit dem Gefühle auftreten, daß in dieſer Zeit jeder für ſeine Sittlichkeit ſelbſt zu ſorgen habe. So ſorgte er für die ſeinige durch Bewußtſeyn und Reflexion über ſich, — den allgemeinen Geiſt, als realen verſchwunden, in ſeinem Bewußtſeyn zu ſuchen; ſo half er Anderen für ihre Sittlichkeit ſorgen, indem er dieß Bewußtſeyn in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre, d. h. das Anſichſeyende des Handelns und des Wiſſens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, wie Waſſer in Gegenden; und wie in Gegenden ein Schiff, wo man Proviſion davon machen muß. Das Unmittelbare gilt nicht mehr, muß ſich rechtfertigen

für den Gedanken. So begreifen wir die Eigenthümlichkeit des Sokrates und ſeine Weiſe der Philoſophie aus dem Ganzen; und wir begreifen auch ſein Schickſal daraus.

Dieß Zurückführen des Bewußtſeyns in ſich erſcheint — bei Plato ſehr ausführlich — in der Form, daß der Menſch nichts lernen könne, auch nicht die Tugend, — nicht als der Wiſſenſchaft nicht angehörig. Sondern das Gute komme nicht von Außen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht gelehrt werden, ſondern ſey in der Natur des Geiſtes enthalten. Ueberhaupt könne der Menſch nicht etwas, als ein von Außen Gegebenes, empfangen, paſſiv aufnehmen, wie Wachs die Form aufnimmt; ſondern es liegt Alles im Geiſte des Menſchen, und Alles ſcheint er nur zu lernen. Es fängt zwar Alles von Außen an, aber dieß iſt nur der Anfang; das Wahre iſt, daß es nur ein Anſtoß iſt für die Entwickelung des Geiſtes. Alles, was Werth für den Menſchen hat, das Ewige, Anundfürſichſeyende iſt im Menſchen ſelbſt enthalten, aus ihm ſelbſt zu entwickeln; Lernen heißt hier nur, Kenntniß von äußerlich Beſtimmten erhalten. Dieß Aeußerliche kommt zwar durch die Erfahrung; aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, — nicht dem ſubjektiven ſchlechten Denken an, ſondern es iſt wahrhaft Allgemeines. Das Allgemeine iſt, beim Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven, das, was ebenſo ſehr ſubjektiv, als objektiv iſt; das Subjektive iſt nur ein Beſonderes, das Objektive iſt ebenſo auch nur ein Beſonderes gegen das Subjektive, das Allgemeine iſt die Einheit Beider. Nach dem ſokratiſchen Princip gilt dem Menſchen nichts, hat nichts Wahrheit für ihn, wo nicht der Geiſt das Zeugniß giebt. Der Menſch iſt dann frei darin, iſt bei ſich; es iſt die Subjektivität des Geiſtes. Wie es in der Bibel heißt, „Fleiſch von meinem Fleiſch, Bein von meinem Bein:“ ſo iſt das, was mir gelten ſoll als Wahrheit, als Recht, Geiſt von meinem Geiſte. Was der Geiſt ſo aus ſich ſelbſt ſchöpft, was ihm ſo gilt, muß aus ihm, als dem Allgemeinen, als dem als Allgemeines thäti-

gen Geiſte, ſeyn, nicht aus ſeinen Leidenſchaften, Intereſſen, Belieben, Willküren, Zwecken, Neigungen u. ſ. f. Dieß iſt zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt," aber nur auf natürliche Weiſe unſer Eigenes; es gehört dem Beſonderen an, das Höhere darüber iſt das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen partikularen Inneren hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengeſetzt. Und dieſes eigene Gewiſſen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß ausſprach: Der Menſch iſt das Maaß aller Dinge; ſondern: Der Menſch als denkend iſt das Maaß aller Dinge. Bei Plato werden wir ſpäterhin die Form ſehen, daß der Menſch ſich nur deſſen *erinnere*, was er aufzunehmen ſcheint.

Es iſt nun die Frage, *was das Gute* ſey. Sokrates hat die *Beſtimmung* für das Gute nicht nach der natürlichen Seite aufgenommen; das Gute, was an und für ſich Zweck iſt, iſt auch Princip der Natur-Philoſophie. Sokrates hat vornehmlich das Gute in Beziehung auf die Handlungen der Menſchen oder auf den Endzweck der Welt überhaupt genommen. Die Beſtimmung des Guten in dieſer Rückſicht wird als Beſtimmtheit in der Beſonderheit erkannt, gewußt, in der empiriſchen Wiſſenſchaft aufgenommen. Sokrates hat alle anderen philoſophiſchen Wiſſenſchaften verſchmäht, für gering geachtet, und häufig behauptet, daß es leere Kenntniſſe ſeyen, ohne Zweck für den Menſchen; der Menſch müſſe nur erkennen, was gut ſey, nur das den Menſchen Nützliche ſolle er aufſuchen, — eine Einſeitigkeit, die für Sokrates ganz konſequent iſt. Dieſe Religion ſey nicht nur das Weſentliche, worauf man ſeinen Gedanken Richtung zu geben habe, ſondern das Ausſchließliche. Die Beſtimmtheit in dieſer Rückſicht hat Sokrates beim Guten ausgeſchloſſen; ſelbſt in Beziehung auf die Handlungen der Menſchen iſt bei ihm das Gute noch unbeſtimmt geblieben, und die letzte Beſtimmtheit (das Beſtimmende) iſt das, was wir Subjektivität überhaupt nennen können.

Wenn wir ſagen, daß das Gute beſtimmt werden ſoll, ſo hat dieß zunächſt den Sinn, daß erſtens das Gute nur allgemeine Maxime iſt — (durch dieſe einfache Allgemeinheit tritt es ſelbſt in den Gegenſatz gegen das Seyn der Realität: oder Individualität, Thätigkeit fehlt dem Guten) —; daß es aber zweitens nicht träge, nicht bloß Gedanke, ſondern als Beſtimmendes, Wirkliches, und ſo als Wirkſames vorhanden ſeyn ſoll. Dieß iſt es nur durch die Subjektivität, durch die Thätigkeit des Menſchen. Daß das Gute ein Beſtimmtes iſt, heißt näher, daß es ein Wirkliches ſey, — d. h. daß es verknüpft ſey mit der Subjektivität, mit den Individuen; d. h. daß die Individuen gut ſind, daß ſie wiſſen, was das Gute iſt, — und dieß Verhältniß nennen wir Moralität. Die Menſchen ſollen das Rechte wiſſen, und es thun mit dieſem Bewußtſeyn; dieß iſt Moralität, und ſo unterſchieden von der Sittlichkeit, die das Rechte unbewußt thut. Der ſittliche (rechtſchaffene) Menſch iſt ſo, ohne daß er vorher Betrachtungen darüber anſtellt, es iſt ſein Charakter, es iſt bei ihm feſt, was gut iſt; ſo wie es dagegen auf das Bewußtſeyn ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will, oder nicht. Dieß Bewußtſeyn der Moralität wird ſo leicht gefährlich, veranlaßt die Aufgeblaſenheit des Individuums von dieſem Dunſte der Meinung von ſich, die aus ſeinem Bewußtſeyn der Wahl hervorgeht: Ich bin der Herr, der Wähler des Guten; und darin liegt: Ich weiß, daß ich ein rechtſchaffener Mann — vortrefflicher Menſch — bin. Durch die Willkür, mich für das Gute zu entſcheiden, erhalte ich ſo das Bewußtſeyn von meiner Vortrefflichkeit; dieſer Eigendünkel hängt nahe mit der Moralität zuſammen. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieſer Entgegenſtellung des Guten und des Subjekts als Wählenden fort, ſondern es handelt ſich nur um die Beſtimmung des Guten; und Verknüpfung der Subjektivität damit, die, als Individuum, das beſchließt, d. i. als Perſon, die wählen kann, ſich mit dem inneren Allgemeinen

verknüpft. Darin iſt zweierlei: Das Wiſſen des Guten; und daß das Subjekt gut iſt, daß dieß ſein Charakter, ſeine Gewohnheit (habitus) iſt, — dieß haben die Alten Tugend genannt, das Subjekt iſt ſo.

Wir verſtehen hieraus folgende Kritik, welche Ariſtoteles *) über die Beſtimmung der Tugenden, das Princip bei Sokrates macht. Er ſagt: „Sokrates hat beſſer von der Tugend geſprochen, als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wiſſen (ἐπιστήμας) machte. Dieß iſt nämlich unmöglich. Denn alles Wiſſen iſt mit einem Grunde (λόγος) verbunden, der Grund aber iſt nur im Denken; mithin ſetzt er alle Tugenden in die Einſicht (Erkenntniß). Es widerfährt ihm daher, daß er die alogiſche — empfindende — **) Seite der Seele aufhebt: nämlich die Leidenſchaft (πάθος) und die Sitte (ἦθος)," die doch auch zur Tugend gehören. Pathos iſt hier nicht Leidenſchaft, mehr Neigung, Wollen des Gemüths.

Dieß iſt eine gute Kritik. Wir ſehen, daß dasjenige, was Ariſtoteles an der Beſtimmung der Tugend bei Sokrates vermißt, die Seite der ſubjektiven Wirklichkeit — heutiges Tages Herz — iſt: „Das Gute iſt weſentlich nur ein Eingeſehenes;" die Erkenntniß iſt ſo das einzige Moment in der Tugend. Tugend iſt, ſich nach allgemeinen Zwecken beſtimmen, nicht nach partikularen Zwecken; aber die Tugend iſt nicht nur dieſe Einſicht, dieß Bewußtſeyn. Sondern das eingeſehene Gute und Wahre, daß es Tugend ſey, fehlt ihm noch, daß auch der Menſch, das Herz, das Gemüth identiſch damit ſey, — das Moment, wir können entweder ſagen, des Seyns, oder der Realiſirung überhaupt; und dieſe Seite des Seyns iſt das, was Ariſtoteles das Alogiſche nennt. Wenn das Gute dieſe Realität hat, als allgemeine Realität: ſo iſt es, als allgemeines

*) Magna Moralia I, 1.

**) wohl alogiſche; gleich nachher heißt es von Plato: διειλετο τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λόγον ἔχον, καὶ εἰς το ἄλογον. .

Seyn, Sitte; oder — die Realität, als einzelnes Bewußtſeyn, — iſt es Leidenſchaft: denn Leidenſchaft iſt eben eine Beſtimmtheit des ſubjektiven einzelnen Willens. Der Einſicht fehlt, ſo zu ſagen, die Subſtantialität oder die Materie. Es iſt in der Beſtimmung der Tugend eben dieß ausgelaſſen, was in der Wirklichkeit, wie wir ſahen, verſchwunden: nämlich der reale Geiſt eines Volkes, woher die Rückkehr des Bewußtſeyns in ſich; eben ſo iſt die Beſtimmung nur das Subjektive der Einſicht, ohne die Realität als Sitte und, am Einzelnen, als Pathos. Das allgemeine Gute am Einzelnen als ſolchen, iſt es Pathos, das Allgemeine, das ihn treibt. Doch eben, weil wir gewohnt ſind, das Gute, die Tugend, praktiſche Vernunft und dergleichen auf die Eine Seite zu ſtellen: ſo iſt uns die andere Seite, im Gegenſatze gegen das Moraliſche, eine ebenſo abſtrakte Sinnlichkeit, Neigung, Leidenſchaft, — und dieß das Schlechte. Aber daß jenes Allgemeine eben Realität ſey, muß es durch das Bewußtſeyn als Einzelnes bethätigt werden; und eben dieſer Einzelnheit gehört die Bethätigung an. Ohne dieſen Mißverſtand drückten wir es Intereſſe aus, daß es für den Einzelnen als ſolchen iſt. Die Leidenſchaft (Liebe, Ehrgeiz, Ruhmſucht) iſt das Allgemeine, wie es nicht in der Einſicht, ſondern in der Thätigkeit iſt, und wie das Allgemeine iſt, als ſich realiſirend. — Doch gehört es nicht hierher, die ganze Menge der ſchiefen Vorſtellungen und Gegenſätze unſerer Bildung zu entwirren.

Ariſtoteles *) ſagt ferner: „Sokrates habe einer Seits ganz richtig geforſcht, anderer Seits aber unrichtig. Daß die Tugend Wiſſenſchaft ſey, ſey unwahr, aber daß ſie nicht ohne Einſicht (ohne Wiſſen) ſey, darin habe er recht;“ — das Allgemeine

*) Ethic. Nicomach. VI, 13· *Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν· ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγε. — Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.*

des Zwecks gehöre dem Denken an. „Er habe die Tugend zum Logos gemacht; wir aber ſagen, ſie iſt mit dem Logos.“ Dieß iſt eine ſehr richtige Beſtimmung; es iſt die Eine Seite die, daß das Allgemeine mit dem Denken anfängt: aber zur Tugend, als Charakter, gehört, daß der Menſch es ſey, dazu gehört Herz, Gemüth u. ſ. f. Dieſe zwei Seiten: α) das Allgemeine, β) die bethätigende Individualität, der reale Geiſt, ſind es, die uns nothwendig vorkommen müſſen. Der letztere iſt in eigener Form bei Sokrates, das erſtere näher zu betrachten.

b. Das Allgemeine hat ſelbſt eine poſitive und negative Seite an ihm. Daß die Realität der Sittlichkeit in dem Volksgeiſte ſchwankend geworden, dieß kam in Sokrates zum Bewußtſeyn; er ſteht darum ſo hoch, weil er eben das Bewußtſeyn deſſen hatte, was war, er ſeine Zeit ausſpricht. Er erhob in dieſem Bewußtſeyn die Sittlichkeit zur Einſicht; aber dieß Thun iſt eben dieß, es zum Bewußtſeyn zu bringen, daß Sitten, ſittliche Geſetze in ihrer Beſtimmtheit, in ihrer Unmittelbarkeit ſchwankend ſind, — iſt die Macht des Begriffs, welche dieß unmittelbare Seyn und Gelten derſelben, die Heiligkeit ihres Anſichſeyns aufhebt. Wenn die Einſicht poſitiv daſſelbe als Geſetz erkennt, was als Geſetz gilt (das Poſitive iſt, doch zu den Geſetzen ſeine Zuflucht zu nehmen): ſo iſt dieß Geltende doch durch die negative Weiſe hindurchgegangen, und hat nicht mehr die Form dieſes abſoluten Anſichſeyns (es iſt noch nicht platoniſche Republik). Wenn nämlich alſo dem Begriffe es ſich aufgelöſt hat, daß die geltenden Geſetze, in der Form, wie ſie dem einſichtloſen Bewußtſeyn gelten, keine Wahrheit haben, ſondern nicht dieſe allgemeinen ſind, wie ſie eine Beſtimmtheit haben — (nicht dieß Gute und jenes Rechte, ſondern das rein an ſich Allgemeine, das abſolute Gute iſt das Wahre) —: ſo ſehen wir, dieß iſt leer, hat keine Realität. Wenn wir von dem an ſich Guten und Schönen ſprechen hören, wenn wir anders nicht in einem leeren Herumtreiben uns gefallen: ſo for-

dern wir, daß wieder herausgegangen werde zur Ausbreitung der Beſtimmung des Allgemeinen.

Das Zweite iſt, daß indem Sokrates bei der Unbeſtimmtheit des Guten bleibt, die Beſtimmtheit die nähere Bedeutung hat, daß ſie das Beſondere ausdrückt, das Beſtimmen ſich auf das beſondere Gute bezieht. Da tritt denn ein, daß das Allgemeine nur reſultirt aus der Negation des beſonderen Guten; dieß beſondere Gute nun aber ſind die beſonderen Geſetze, Geſetze als geltende Geſetze, — das Sittliche überhaupt, das, was zur griechiſchen Zeit als Sitte war. Wenn nun der Gedanke, die Reflexion des Gedankens auf das Allgemeine dringt: ſo kann dieß nicht anders geſchehen, als daß das Beſondere in ſeiner Beſchränkung aufgezeigt und wankend gemacht wird. Dieß iſt eine richtige, aber gefährliche Seite. Das denkende Bewußtſeyn, die Reflexion weiß von allem Beſonderen ſeine Mängel aufzuzeigen; ſo gilt es nicht als feſt, ſeine Feſtigkeit wird erſchüttert. An ſich iſt eine Inkonſequenz darin, Beſchränktes als ein Abſolutes gelten zu laſſen; aber ſie wird von dem ſittlichen Menſchen bewußtlos verbeſſert, und dieſe Verbeſſerung liegt in dem Sittlichen des Subjekts, in dem Ganzen des Zuſammenlebens. Es kann zwar Extreme von Kolliſionen geben, die unglücklich ſind; ſie ſind aber ungewöhnlich ſeltene Fälle. Ein Beiſpiel aus dem Xenophon wird näher erläutern, wie durch das Denken, was das Allgemeine nur in Form des Allgemeinen feſthalten will, das Beſondere ins Schwanken geräth.

Wenn nun das gewußte Allgemeine, das Wahre und Gute das Höchſte iſt: ſo liegt darin, daß das Beſondere dagegen nicht ein Geltendes iſt. Daß ſich das Beſondere als mangelhaft zeigte, haben wir ſchon aus der Dialektik kennen gelernt, in der das Beſchränkte ſich aufhob; aber auch das Allgemeine, das abſtrakte Anſich, iſt nicht das Geltende. Beide Seiten des Allgemeinen, die poſitive und negative, finden wir verbunden vorgeſtellt in Xenophon's Memorabilien. Dieß Werk hat den

Zweck, Sokrates zu rechtfertigen; und er hat ihn uns viel genauer und getreuer geſchildert, als Plato. Im vierten Buche will Xenophon zeigen, wie Sokrates Theils die Jünglinge an ſich gezogen und zur Erkenntniß gebracht habe, daß ſie der Bildung bedürften — hiervon haben wir ſchon geſprochen —; Theils aber erzählt er auch, wie Sokrates ſie auch wirklich ſelbſt gebildet habe, und was ſie in ſeinem Umgange gelernt haben, in welchem „er ſie dann nicht mehr durch Spitzfindigkeiten verwirrte (quälte), ſondern ihnen das Gute auf's Deutlichſte und Offenſte (Unzweideutigſte) lehrte," — *) er zeigte ihnen das Gute und Wahre in dem Beſtimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abſtrakten bewenden laſſen wollte.

α. Von dem Letzteren giebt Xenophon ein Beiſpiel an einer Unterredung mit dem Sophiſten Hippias. Sokrates behauptet da, führt dieß aus, „daß der Gerechte der ſey, welcher den Geſetzen gehorche," und „dieſe Geſetze ſeyen göttliche Geſetze." Xenophon läßt den Hippias dagegen ſprechen, „wie Sokrates es für an ſich abſolut erklären könne, den Geſetzen zu gehorchen, da das Volk doch und die Regenten ſie oft ſelbſt auch mißbilligen, indem ſie ſie ändern;" dieß ſetze voraus, daß ſie nicht abſolut ſeyen. Sokrates antwortet: „Ob denn diejenigen, welche Krieg führen, nicht auch wieder Frieden machen?" — und ſo den Krieg mißbilligen, alſo das, was ſie gewollt haben, wieder aufheben, es für nichts an ſich Seyendes erklären; — und ſpricht überhaupt davon, „daß dieß der beſte und glücklichſte Staat ſey, wo die Bürger Eines Sinnes ſind und den Geſetzen gehorchen." **) Dieß iſt nun Eine Seite, worin Sokrates von dem Widerſpruche wegſieht, und die Geſetze, das Recht, ſo wie es jedem in der Vorſtellung iſt, gelten läßt. Hier ſehen wir affirmativen Inhalt. Fragen wir nun, was dieſe Geſetze

*) Xenoph. Memorab. IV. 2, §. 40.
**) eod. 4, §. 12 — 16; §. 25.

ſind, ſo ſind es eben dieſe, die einmal gelten, wie ſie ſo im Staate und in der Vorſtellung vorhanden ſind, das andere Mal als beſtimmte ſich aufheben, und als nicht abſolut gelten; z. B. nicht lügen, nicht betrügen, nicht ſtehlen, nicht rauben.

β. Dieſe andere negative Seite ſehen wir aber ebenſo in demſelben Zuſammenhange. Um nämlich (erzählt Xenophon) dem Euthydemus das Bedürfniß der Einſicht fühlbar zu machen, bringt Sokrates ihn zum Geſpräche, indem er ihn fragt, „ob er nicht nach der Tugend ſtrebe, ohne die weder der Privatmann noch der Bürger ſich und den Seinigen nützlich, noch dem Staate es ſeyn könne.“ Euthydemus erklärt dieß allerdings für ſein Beſtreben. „Ohne Gerechtigkeit aber,“ erwiedert Sokrates, „ſey dieß nicht möglich;“ und er fragt weiter, „ob Euthydem alſo ein Gerechter ſey, die Gerechtigkeit an ihm ſelbſt vollbracht habe.“ Euthydem bejaht dieß, indem er ſagt, „er denke nicht weniger, als irgend Einer, gerecht zu ſeyn.“ Sokrates entgegnet nun: „Wie von ihren Arbeiten Handwerker aufzeigen können, ſo werden auch die Gerechten zu ſagen wiſſen, was ihre Werke ſeyen.“ Auch dieß giebt jener zu, erwiedert, „daß er dieß wohl leicht thun könne.“ Sokrates ſchlägt vor, wenn dieß ſey, „unter Δ auf die Eine Seite das Thun des Gerechten, auf die andere Seite unter A das Thun des Ungerechten zu ſchreiben.“ Mit Einſtimmung des Euthydem „komme alſo Lügen, Betrügen, Rauben (Stehlen), einen Freien zum Sklaven Machen (ἀνδραποδίζεσθαι) unter das Ungerechte auf die andere Seite.“ Nun fragt Sokrates: „Wenn aber ein Feldherr den feindlichen Staat unterjocht, gehört dieß nicht unter die Gerechtigkeit?“ Euthydemus ſagt, „ja. — Ebenſo, wenn er den Feind täuſcht,“ belügt, „beraubt, zum Sklaven macht?“ Euthydemus muß dieß zugeben: „Dieß ſey auch gerecht.“ Es zeigt ſich ſo, „daß dieſelben Qualitäten,“ Lügen, das Eigenthum und die Freiheit Berauben, Betrügen, „ebenſo wohl unter die Beſtimmung der Gerechtigkeit, als der Ungerechtigkeit kommen.“ Euthydemus

fällt ein, die Beſtimmung hinzuzuſetzen, „daß er gemeint habe, Sokrates verſtehe jenes Thun,“ Lügen, Betrügen u. ſ. f. „nur gegen Freunde; gegen dieſe ſey es ungerecht.“ Sokrates nimmt dieß alſo an, fährt aber nun fort: „Wenn ein Feldherr“ im entſcheidenden Moment der Schlacht „ſeine eigene Armee in Schrecken ſehe, und er täuſche ſie, indem er lüge, daß eine Hülfe eben ankomme, um ſie zum Siege zu führen, ob dieß gerecht zu nennen ſey?“ Euthydemus giebt dieß zu. — „Sokrates: Wenn ein Vater ſeinem kranken Kinde eine Arznei, die das Kind nicht nehmen will, unter die Speiſen thut, und es durch dieſe Täuſchung geſund macht, iſt dieß gerecht? — Euthydemus: Ja. — Sokrates: Oder iſt Jemand ungerecht, der ſeinem Freunde, den er in der Verzweiflung und im Begriffe ſieht, ſich das Leben zu nehmen, ſeine Waffen heimlich oder mit offener Gewalt nimmt?“ Euthydem muß ebenſo zugeben, „daß dieß nicht Unrecht ſey.“ *) So zeigt ſich hier wieder, daß ſich dieſelben Beſtimmungen alſo auch gegen Freunde auf beiden Seiten finden, unter die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu ſtehen kommen u. ſ. f.

Hier ſehen wir die negative Seite, daß Sokrates das wankend macht, was der Vorſtellung ſonſt feſt war. Nicht lügen, nicht betrügen, nicht rauben gilt in der unbefangenen Vorſtellung für recht, — dieß iſt ihr das Feſte; aber durch die Vergleichung dieſes für feſt Gehaltenen mit Anderem, das ihr ebenſo feſt als wahr gilt, zeigt ſich, daß ſie ſich widerſprechen, — und jenes Feſte wird wankend, es gilt nicht mehr für feſt. Das Poſitive, was Sokrates an die Stelle des Feſten ſetzt, iſt eines Theils im Gegenſatze wieder dieſes, den Geſetzen zu gehorchen: wir ſehen ganz das Allgemeine, Unbeſtimmte, und „den Geſetzen gehorchen“ verſteht nun jeder, der dieß hört, eben die Geſetze ausgedrückt, wie die allgemeine Vorſtellung derſelben ſich bewußt iſt, nicht lügen, nicht betrügen; aber dieſe Geſetze ſind eben dieß,

*) Xenoph. Memorab. IV, 2, §. 11 — 17.

daß ſie ſo im Allgemeinen Lügen, Betrügen, Rauben als Unrecht aufſtellen, — Beſtimmungen, die für den Begriff nicht aushalten. Anderen Theils aber die Einſicht, in welcher das unmittelbar Geſetzte, geſetzt auch in der Vermittelung, Negation ſich rechtfertigt, bezeichnet, wenn ſie wahrhaft iſt, die Grenze deſſelben, ſeine Beſtimmtheit, — Konſtruktion des Ganzen. Aber Theils finden wir dieſe Einſicht eben nicht bei Sokrates, ſondern ſie wird das Unbeſtimmte in ihrem Inhalte, wie oben den Geſetzen überhaupt gehorchen; Theils hat ſie eben die Seite der Erſcheinung des Aufhebens der geltenden Geſetze, und ſie iſt als Realität eine Zufälligkeit. α) Nicht jeder hat die Einſicht, β) wer ſie hat, kann beim Negativen ſtehen bleiben; ſie iſt das Zufällige des Umgangs und der Bildung durch Sokrates' Charakter, der eigentlich das Feſte iſt, und woran ſich der Umgehende durch ſubſtantielle Mittheilung und Gewohnheit befeſtigt, — aber „es ſind viele ſolche dem Sokrates untreu geworden." *)

Sokrates zeigt allgemeine Gebote: „Du ſollt nicht tödten" u. ſ. f.; dieſe Allgemeinheit iſt verbunden mit einem beſonderen Inhalte, und dieſer iſt bedingt. Wenn nun dieß Bedingte des Inhalts zum Bewußtſeyn gebracht wird, ſo iſt die Feſtigkeit, die dieſe Gebote durch die Allgemeinheit haben, ſchwankend. Bei Geſetzen oder Geboten kommt es ſonach auf Umſtände an, ſie ſind ein von Umſtänden, Meinungen Bedingtes; und die Einſicht iſt es, die ſolche Bedingungen, Umſtände erfindet, wodurch Ausnahmen für dieß unbedingt geltende Geſetz entſtehen. Eigenthum nehmen, iſt ungerecht; dieß iſt feſt. Durch ſolche Ueberlegung, daß es im beſonderen Falle nicht Unrecht ſey, wird die Feſtigkeit vernichtet; die Grundſätze werden ſo wankend. Denn ihnen iſt die Form der Allgemeinheit nothwendig; nur ſo ſind ſie feſt. Wenn durch beſondere Fälle, Inſtanzen die Allgemeinheit beſchränkt wird, ſo verſchwindet mit der Allgemein-

*) *Xenophon. Memorab. IV*, 2, §. 40.

heit auch die Feſtigkeit des Grundſatzes; dieſer erſcheint als beſonderer, der gilt und nicht gilt. Es kommt auf die Umſtände an; dieſe ſind zufällig — objektiv —, oder es tritt Zufälligkeit meiner Intereſſen ein.

γ. Hier ſehen wir alſo das Allgemeine ſo beſtimmt, realiſirt: allgemeines Nennen der Geſetze; in Wahrheit aber, da dieſe verſchwindende Momente ſind: das unbeſtimmte Allgemeine, und den Mangel ſeiner Unbeſtimmtheit noch nicht ergänzt. Wir ſehen nur vielmehr die beſtehenden Geſetze verſchwinden; das Nächſte, bei dem wir ſtehen, iſt dieß, daß durch die Bildung des reflektirenden Bewußtſeyns das im Bewußtſeyn Geltende, die Sitte, das Geſetzliche wankend geworden iſt. Hierbei iſt anzuführen, daß es Ariſtophanes iſt, der die ſokratiſche Philoſophie von dieſer negativen Seite aufgefaßt hat. Dieß Bewußtſeyn des Ariſtophanes über die Einſeitigkeit des Sokrates kann als ein Vorſpiel davon angeſehen werden, wie auch das atheniſche Volk ſeine negative Weiſe wohl erkannte, und ihn zum Tode verurtheilte. Es iſt bekannt, daß Ariſtophanes den Sokrates auf's Theater ſo gut, als nicht nur z. B. den Aeſchylus und beſonders den Euripides, ſondern auch die Athenienſer überhaupt, alsdann ihre Feldherren, das perſonificirte atheniſche Volk und die Götter ſelbſt brachte, — eine Freiheit, die wir uns nicht einfallen laſſen würden, wenn ſie uns nicht geſchichtlich aufbewahrt wäre. Es gehört nicht hierher, die eigene Natur der ariſtophaniſchen Komödie zu betrachten, noch beſonders den Muthwillen, den er an Sokrates verübt haben ſoll. Für's Erſte darf uns überhaupt dieß nicht auffallen, noch brauchen wir den Ariſtophanes zu rechtfertigen oder nur zu entſchuldigen. Es kann nur ſo viel geſagt werden, daß es freilich unſerer deutſchen Ernſthaftigkeit widerſpricht, zu ſehen, wie Ariſtophanes lebende Männer im Staate mit ihren Namen auf die Bühne bringt, um ſie lächerlich zu machen, beſonders aber einen ſo moraliſchen und rechtſchaffenen Mann, wie Sokrates.

Durch chronologiſche Beſtimmungen hat man ſo viel eruiren wollen, daß ſeine Darſtellungen keinen Einfluß auf die Verurtheilung des Sokrates gehabt hätten. Man ſieht, es geſchieht dem Sokrates ganz Unrecht; dann erkennt man auch den Werth des Ariſtophanes, er hat in ſeinen Wolken ganz recht gehabt. Und jener Dichter, der ihn auf das Lächerlichſte und Bitterſte dem Hohne preis gab, iſt kein gewöhnlicher Poſſenreißer, Luſtigmacher, ſeichter Spaßvogel geweſen, der das Heiligſte und Vortrefflichſte verſpotte und dem Witze ſeines Spottes Alles Preis gebe und aufopfere, um die Athenienſer lachen zu machen. Allein Alles hat viel tieferen Grund; bei ſeinen Späßen liegt tiefer Ernſt zu Grunde. Bloß ſpotten wollte er nicht; Ehrwürdiges beſpotten, iſt kahl und platt. Ein elender Witz iſt der, welcher nicht ſubſtantiell iſt, nicht auf Widerſprüchen beruht, die in der Sache ſelbſt liegen; Ariſtophanes iſt kein ſchlechter Witzling geweſen. Es iſt nicht möglich, an Etwas Spott äußerlich anzuhängen, das nicht den Spott ſeiner ſelbſt, die Ironie über ſich, an ſich ſelbſt hat. Das Komiſche iſt: Menſch, Sache aufzuzeigen, wie es ſich in ſich ſelbſt auflöſt in ſeinem Aufſpreizen. Iſt die Sache nicht in ihr ſelbſt ihr Widerſpruch: ſo iſt das Komiſche oberflächlich, grundlos. Ariſtophanes macht ſich nicht nur über den δῆμος, den Euripides luſtig; ſondern bei dem Spott über den δῆμος liegt tiefer politiſcher Ernſt zu Grunde. Aus allen ſeinen Stücken geht hervor, welch gründlich tiefer Patriot er geweſen iſt, — ein edler, vortrefflicher, wahrhaft atheniſcher Bürger.

Was dieſe Erſcheinung des Ariſtophanes betrifft, ſo iſt die ariſtophaniſche Komödie für ſich ein weſentliches Ingredienz im atheniſchen Volke, — Ariſtophanes eine ebenſo nothwendige Figur, als es der erhabene Perikles, der leichtſinnige Alcibiades, der göttliche Sophokles und der moraliſche Sokrates geweſen; Ariſtophanes gehört ebenſo ſehr in den Kreis dieſer Sterne. Im tiefſten Ernſte ſehen wir einen Patrioten vor uns, der, obgleich

Todesſtrafe darauf geſetzt war, doch in einem ſeiner Stücke ſich nicht ſcheute, den Frieden anzurathen. In ihm, der den tiefſten und verſtändigſten Patriotismus hatte, ſtellt ſich der ſelige, ſeiner ſelbſt gewiſſe Genuß eines Volkes dar, das ſich ſelbſt preis giebt. Es gehört zum Komiſchen eine Sicherheit ſeiner ſelbſt, die, — indem ſie ſich auf etwas verläßt, an etwas feſthält, mit allem Ernſt dieß betreibt, während ihr immer das Gegentheil deſſen wird, was ſie ausrichtet, — darüber gar in keinen Zweifel geräth, zu keiner Reflexion über ſich kommt: ſondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiß bleibt. Dieſe Seite des freien atheniſchen Geiſtes, dieſen vollkommenen Genuß ſeiner ſelbſt im Verluſte, dieſe ungetrübte Gewißheit ſeiner ſelbſt bei aller unmittelbaren Fehlſchlagung des Erfolgs und der Realität — das höchſt Komiſche — genießen wir im Ariſtophanes.

In den Wolken ſehen wir nicht dieß unbefangene Komiſche; ſondern Widerſpruch wird mit beſtimmter Abſicht. Ariſtophanes alſo ſchildert den Sokrates auch komiſch, wie er in ſeinem moraliſchen Bemühen das Gegentheil deſſen hervorbringt, worauf er geht, und Schülern von ihm Freude über die einſichtsvollen Entdeckungen entſpringt, die ſie durch ihn gemacht, und die ſie für ihr Glück halten, die ſich ihnen aber häßlich verkehren und zum Gegentheil deſſen werden, was ſie meinten. Die vortreffliche Einſicht, die hier vorgeſtellt wird, daß die Schüler des Sokrates erlangen, iſt eben die Einſicht in die Nichtigkeit der Geſetze des beſtimmten Guten, wie es dem unbefangenen Bewußtſeyn als Wahrheit galt.

Er hat Späße gemacht, daß Sokrates ſich mit gründlichen Unterſuchungen beſchäftigt habe: Wie weit die Flöhe ſpringen; und daß er ihnen deshalb Wachs an die Füße geklebt habe. Dieß iſt nichts Hiſtoriſches; aber begründet iſt es, daß Sokrates in ſeiner Philoſophie dieſe Seite hatte, die Ariſtophanes da mit Bitterkeit hervorgehoben hat. Es iſt ein Beweis der Richtig-

keit, mit der Ariſtophanes die ſokratiſche Philoſophie aufgefaßt hat.

Die kurze Fabel der Wolken iſt alſo dieſe. Strepſiades, ein ehrlicher athenienſiſcher Bürger von alter Art, hat große Noth mit ſeinem neumodiſchen, verſchwenderiſchen Sohne, der von Frau Mutter und Herrn Onkel verzogen, Pferde hält, eine Lebensweiſe führte, die ſeinen Umſtänden unangemeſſen war. Der Vater hat dadurch Noth mit den Gläubigern, geht in ſeiner Noth zum Sokrates, und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, daß nicht dieß und nicht dieß, — jenes gerecht iſt; oder er lernt große und kleine Gründe (Verſtändchen, ἥττων λόγος), — er lernt die Dialektik der Geſetze, Gründe zu finden, das beſtimmte Geſetzliche, als z. B. ſeine Schulden zu bezahlen, durch Gründe umzuſtoßen. Und er nöthigt dann ſeinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen, der dann auch ſeine gehörige Weisheit profitirt. Mit dieſer neuen Weisheit von Gründen und Gründe-Erfinden ausgerüſtet, iſt er gewaffnet gegen das Haupt-Uebel, das ihn drückt, gegen ſeine mahnenden Gläubiger. Dieſe kommen denn nun auch bald nacheinander, die Bezahlung zu holen. Strepſiades weiß ſie nun mit guten Gründen abzuſpeiſen, zeigt ihnen, daß er zu bezahlen nicht nöthig habe, beſchwichtigt ſie durch allerlei titulos, ja verhöhnt ſie ſelbſt (womit er ſie wegraiſonnirt); und iſt ſehr vergnügt, dieß bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert ſich die Scene, wendet ſich die Sache. Der Sohn kommt herbei, beträgt ſich ſehr ungezogen gegen ſeinen Vater; ſo ſehr, daß der Sohn den Vater am Ende ausprügelt. Der Vater ſchreit darüber auf's Höchſte, als über die letzte Unwürdigkeit; der Sohn aber erweiſt ihm mit eben ſo guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitirt hatte, daß er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu ſchlagen. Strepſiades endigt die Komödie mit der Verwünſchung der ſokratiſchen Dialektik,

mit der Rückkehr zu ſeiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauſes des Sokrates.

Die Uebertreibung, die man dem Ariſtophanes zuſchieben könnte, iſt, daß er dieſe Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Konſequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht geſagt werden, daß dem Sokrates Unrecht geſchehen mit dieſer Darſtellung. Ariſtophanes hat durchaus nicht Unrecht, ja man muß ſogar ſeine Tiefe bewundern, die Seite des Dialektiſchen des Sokrates als eines Negativen erkannt und (nach ſeiner Weiſe freilich) mit ſo feſtem Pinſel dargeſtellt zu haben. Denn die Entſcheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subjekt, in das Gewiſſen gelegt werden; wo aber das ſchlecht iſt, muß ſich die Geſchichte des Strepſiades wiederholen. Sokrates' Allgemeinheit hat die negative Seite des Aufhebens der Wahrheit (Geſetze), wie ſie im unbefangenen Bewußtſeyn iſt, (die wir in einem Beiſpiele ſeines Unterrichts ſahen); — dieß Bewußtſeyn wird ſo die reine Freiheit über den beſtimmten Inhalt, der ihm als an ſich galt. Dieſe inhaltsloſe Freiheit, die Realität als Geiſt, iſt gleichgültig gegen den Inhalt; erfüllt, — ſo daß ihr der Inhalt nicht ein feſter iſt, ſondern die Durchdringung der Freiheit und des Allgemeinen iſt der Geiſt. Er, als die Einheit des Inhalts und der Freiheit, iſt eigentlich das Wahrhafte; wie der Inhalt der Freiheit für das ungebildete Bewußtſeyn iſt, iſt er zerſtreut, und gilt in ſeiner Beſtimmtheit für abſolut, er erſcheint ihm nicht als geiſtiger Inhalt. Die ſokratiſche Dialektik geht gegen dieß Wiſſen des ungebildeten Geiſtes von ſeinem Inhalte; es macht ihn wankend, zeigt, daß er, ſo wie er ihm erſcheint, keine Wahrheit hat. Das Bewußtſeyn verliert dieſe Vorſtellung von ſeiner Wahrheit, als dieſem zerſtreut geltenden Inhalte, und wird frei.

c. Wenn wir näher dieß betrachten, was denn das Wahre iſt in dieſem Bewußtſeyn: ſo machen wir den Uebergang zu der

Weiſe, wie dem Sokrates ſelbſt das Realiſirende des Allgemeinen erſchien.

Es iſt zu bemerken, daß der ungebildete Geiſt dem Inhalte ſeines Bewußtſeyns nicht ſo folgt, wie er ihm in ſeinem Bewußtſeyn erſcheint: ſondern daß er ihm, als Geiſt, zugleich ein aufgehobener iſt, — oder er, als Geiſt, das ſelbſt korrigirt, was unrichtig in ſeinem Bewußtſeyn iſt; — an ſich, aber nicht für ſich, iſt er als Bewußtſeyn frei. Z. B. im Bewußtſeyn gilt dieß Gebot als Pflicht: „Du ſollt nicht tödten," es iſt allgemeines Geſetz; wenn es gefragt wird, ſpricht es dieß als Gebot aus. Allein daſſelbe Bewußtſeyn, — wenn nämlich kein feiger Geiſt in ihm wohnt, — wird im Kriege tapfer auf die Feinde losſchlagen und ſie todtſchlagen; hier wenn es gefragt, ob es Gebot iſt, ſeine Feinde zu tödten, wird es dieß bejahen. (Der Scharfrichter tödtet auch.) Allein, wenn es in Privathändel mit Widerſachern, und Feindſchaften verwickelt iſt: ſo wird ihm dieß Gebot, ſeine Feinde zu tödten, nicht einfallen. Wir können eben dieß alſo den Geiſt nennen, der ihm zur rechten Zeit das Eine, und zur rechten Zeit das Entgegengeſetzte einfallen läßt; es iſt Geiſt, aber ein ungeiſtiges Bewußtſeyn. Der erſte Schritt, ein geiſtiges Bewußtſeyn zu werden, iſt die negative Seite der Erwerbung der Freiheit ſeines Bewußtſeyns; dieſe iſt ſo leer (dieſe Wirkung bringt die ſokratiſche Dialektik hervor), aber dieß, was dem Bewußtſeyn einfällt, die Weiſe, wie ſie als allgemein gedacht wird, ihre Erfüllung ſehen wir, bei Ariſtophanes, durch ſein Privatintereſſe, — oder an ihr als dieſem Geiſt, der ſeiner Form zuerſt allgemein bewußt wird, ſehen wir einen ſchlechten Geiſt, des Strepſiades und ſeines Sohns, der nur das negative Bewußtſeyn des Inhalts der Geſetze iſt. Für ein konſequent gewordenes Bewußtſeyn iſt dieß Geſetz des einzelnen Falles ein aufgehobenes; es bringt daſſelbe mit ſeinem Gegentheile zuſammen, und es hat ihm keine Wahrheit an ſich; es erhebt ſich über die Weiſe, wie ſie ihm in dieſem Falle erſchien,

— und zugleich hat es noch nicht die poſitive Wahrheit, welche in ihrer Beſtimmtheit erkannt wäre.

Dieſer Mangel kann auf doppelte Weiſe aufgefaßt werden: α) dieſe Freiheit iſt, als ein Seyn, das allgemeine an ſich Seyende, — ſo vermißt Ariſtoteles die Bethätigung, das reale Moment daran, beſtimmende Freiheit; β) oder — da ſie, als reine Bewegung, Freiheit bleibt — den Inhalt. α) Bei Sokrates nun ſehen wir in Anſehung der Erfüllung dieſes Inhalts (des Poſitiven) eben wieder das Vorige, den Geſetzen zu gehorchen, an die Stelle treten — d. h. eben die Weiſe des inkonſequenten Denkens und Vorſtellens —; auch die Einſicht in die Wahrheit einzelner Geſetze, allein eine Einſicht, welche ſo beſchaffen iſt, wie die Beweiſe unſerer Moral. Sie gehen von einer Beſtimmung aus, worunter als dem Grunde und Allgemeinen das beſtimmte Geſetz oder die Pflicht ſubſumirt wird; allein dieſer Grund iſt ſelbſt nicht Abſolutes und fällt unter dieſelbe Dialektik. Z. B. Mäßigkeit als eine Pflicht aus dem Grunde geboten, weil Unmäßigkeit die Geſundheit untergrabe: — hier iſt Geſundheit das Letzte, das hier als abſolut gilt; allein dieſe iſt ebenſo nichts Abſolutes, es giebt andere Pflichten, die gebieten die Geſundheit, ja das Leben ſelbſt, in Gefahr zu bringen und aufzuopfern. Die ſogenannten Kolliſionen ſind nichts Anderes, als eben dieß, daß die Pflicht, die als abſolut ausgeſprochen wird, ſich zeigt als nicht abſolut; in dieſem beſtändigen Widerſpruche treibt ſich die Moral herum. Eben dieſer Widerſpruch bei Sokrates' ſeinen Begriffen zeigt das rein Allgemeine als das Weſen auf, worin alle Beſtimmung, die ſonſt dem Bewußtſeyn als an ſich ſeyend gilt, ſich auflöſt, — und auf der anderen Seite, indem dieß Allgemeine einen Inhalt erhalten ſoll, Daſſelbe an die Stelle treten. Das Wahre iſt hieran die reine Einſicht, — dieſe Bewegung des Bewußtſeyns, und das Allgemeine. β) Dieſer Mangel des Inhalts, der Erfüllung, iſt Wiederherſtellung eines Inhalts, nicht der Willkür, ſondern als eingeſe-

hene Geſetze, die ſich dem Bewußtſeyn gerechtfertigt. Bei Sokrates ſehen wir dieſe Begeiſtung des Inhalts eintreten, — ein Wiſſen, Erkennen deſſelben, Aufzeigen ſeines Grundes, der das Allgemeine iſt; aber nur formell als Grund, ohne eben aus dieſem Allgemeinen, das nicht das abſolut reale Allgemeine, welches die Entgegengeſetzten enthielte, — formale Einſicht, noch nicht das Weſen. Es bleiben vielerlei ſelbſtſtändige Gründe, wie vorhin vielerlei Geſetze, — die Einſicht iſt noch nicht ausgeſprochen als das reale Moment, das Unbezogene, was ſie unterjocht, ihr Weſen iſt; es kommt uns daſſelbe als eine Menge Gründe vor, nicht ihre Einheit, — oder wir können die Gründe als viele Geſetze, Pflichten betrachten, die die beſtehenden Geſetze für das Bewußtſeyn darſtellen. Der wahre Grund iſt der Geiſt, und zwar der Geiſt eines Volkes; — eine Einſicht in die Konſtitution eines Volkes, und Einſicht in den Zuſammenhang des Individuums mit dieſem realen allgemeinen Geiſte.

Die Beſchränkung des Allgemeinen, die ſo eintritt, zu erkennen, ſo daß ſie feſte iſt, nicht zufällig wird, d. h. das Allgemeine in ſeiner Beſtimmtheit zu erkennen, — iſt nur möglich im ganzen Zuſammenhange eines Syſtems der Wirklichkeit. Im gemeinen Leben macht ſich die Beſchränkung auf bewußtloſe Weiſe (im atheniſchen Leben waren es Theils die Sitten, welche dieſe Beſchränkung machten), der Grundſatz bleibt dabei feſt; haben wir die Ausnahme, ſo ſagen wir: So iſt es mit dieſer Allgemeinheit nicht gemeint, daß die Beſchränkung wegfallen ſoll. Dieſe Beſchränkung der Grundſätze, die beſtimmt iſt durch Geſetz in uns, oder Staatsgeſetze, Zuſtand des Lebens überhaupt, vergeſſen wir; das Feſte hat uns ſogleich die Geſtalt der Allgemeinheit. Das Andere iſt, daß die Beſchränkung vor's Bewußtſeyn tritt; wird geſagt, der Grundſatz iſt nicht allgemein, ohne daß die Beſchränkung in ihrer Beſtimmtheit erkannt wird, ſo iſt der Grundſatz nur überhaupt wankend gemacht. Die Geſetze, die Sitten, die Regierung, das Regieren, das wirkliche Staats-

leben hat in ſich ſein Korrektiv gegen das Inkonſequente, was darin liegt, ſolchen beſtimmten Inhalt als abſolut geltend auszuſprechen.

Es ſtehen ſich zwei Seiten entgegen: die eine iſt das Allgemeine als ſolches, Geſetze, Pflichten überhaupt; das Andere der Geiſt überhaupt, in ſeiner Abſtraktion das bethätigende Individuum, das Entſcheidende, Subjektive. Dieſe beiden Seiten ſind nothwendig auch im Bewußtſeyn des Sokrates: Inhalt und Herrſchaft über dieſen Inhalt. Allgemein iſt der Mangel des Negativen an dieſem Allgemeinen ſelbſt, als Entwickelung. Dieß Negative, als Reales gegen das Allgemeine, iſt das Moment der Individualität als ſolcher, das Thätige, das Beſtimmung hereinbringt, das, was ſich entſchließt. Wenn wir das vollkommene Bewußtſeyn haben, daß im wirklichen Handeln die beſtimmten Pflichten und das Verhalten danach nicht ausreicht, ſondern jeder konkrete Fall eigentlich eine Kolliſion von Pflichten, eine Konkretion vielfacher Beſtimmungen iſt, welche ſich im moraliſchen Verſtande unterſcheiden, die aber der Geiſt als nicht abſolut behandelt, ſondern ſie in der Einheit ſeiner Entſchließung verbindet: ſo nennen wir dieſe reine entſchließende Individualität, das Wiſſen, was das Rechte iſt, das Gewiſſen, — wie das rein Allgemeine des Bewußtſeyns, nicht ein beſonderes, ſondern eines jeden, die Pflicht. Oben iſt es, als der Geiſt des Volks, die Sitte genannt worden. An die Stelle dieſes allgemeinen einigen Geiſtes tritt der einzelne Geiſt, die ſich entſcheidende Individualität. Indem nun ſo das Beſondere, das Geſetzliche dem Bewußtſeyn wankend gemacht wird: ſo iſt das Subjekt das Beſtimmende, Entſcheidende. Ob guter oder ſchlechter Geiſt entſcheide, beſtimmt jetzt das Subjekt. Der Punkt der Entſcheidung aus ſich ſelbſt fing an, bei Sokrates aufzugehen; dieſes war bei den Griechen bewußtloſes Beſtimmen. Bei Sokrates wird dieſer entſcheidende Geiſt in das ſubjektive Bewußtſeyn des Menſchen verlegt; und die Frage iſt nun zunächſt, wie dieſe

Subjektivität an Sokrates ſelbſt erſcheint. Indem die Perſon, das Individuum zum Entſcheidenden wird, ſo kommen wir auf dieſe Weiſe auf Sokrates als Perſon, als Subjekt zurück; und das Folgende iſt nun eine Entwickelung ſeiner perſönlichen Verhältniſſe.

Was die Perſönlichkeit des Sokrates überhaupt betrifft, ſo iſt von dieſer am Anfang ſchon die Rede geweſen; er ſelbſt war ein durchaus edler, ein plaſtiſch gebildeter Mann, und mit edlen, — und darüber iſt nichts mehr hinzuzuſetzen. Es kann noch bemerkt werden, daß „der Umgang mit ſeinen Freunden für ſie im Ganzen ſehr wohlthuend, lehrreich geweſen iſt;“ *) aber indem das Sittliche auf die Subjektivität geſtellt iſt, ſo tritt denn hier die Zufälligkeit des Charakters ein. Die Erziehung der Staatsbürger, das Leben im Volk iſt eine ganz andere Macht im Individuum, als daß daſſelbe ſich ſo durch Gründe bilden ſollte. So wahrhaft bildend der Umgang des Sokrates geweſen iſt, ſo tritt dennoch dieſe Zufälligkeit ein. Wir ſehen ſo die mit dem genialiſchſten Naturell, z. B. Alcibiades, Kritias, nachher dieſe Rolle ſpielen, daß ſie in ihrem Vaterlande als Feinde, als Verräther ihrer Mitbürger, als Verderber, ja als Unterdrücker, Tyrannen des Staats beurtheilt werden, — unglückliche Zeichen der Verwirrung.

Die eigenthümliche Geſtalt, in der dieſe Subjektivität, dieß in ſich Gewiſſe, was das Entſcheidende iſt, — wie dieß bei Sokrates erſcheint, iſt noch zu erwähnen. Es hat jeder hier einen eigenen ſolchen eigenen Geiſt; oder er für ſich erſcheint ihm als ſein Geiſt. So ſehen wir, wie damit zuſammenhängt, was unter dem Namen des Genius (*δαιμόνιον*) des Sokrates bekannt iſt; er enthält das, daß jetzt der Menſch nach ſeiner Einſicht aus ſich entſcheidet. Aber es darf uns bei dieſem berühmten Genius des Sokrates, als einer ſo viel beſchwatzten Bizar-

*) *Xenophon. Memorab. IV*, 1, §. 1.

rerie ſeines Vorſtellens, weder die Vorſtellung von Schutzgeiſt, Engel und dergleichen einfallen, noch auch das Gewiſſen. Denn Gewiſſen iſt die Vorſtellung allgemeiner Individualität, des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, der zugleich allgemeine Wahrheit iſt. Der Dämon des Sokrates iſt die ganz nothwendige andere Seite zu ſeiner Allgemeinheit; wie ihm dieſe zum Bewußtſeyn kam, ſo auch die andere Seite, die Einzelnheit des Geiſtes. Sein reines Bewußtſeyn ſtand über beiden Seiten. Welcher Mangel in dieſer Seite, werden wir ſogleich beſtimmen: nämlich der Mangel des Allgemeinen iſt erſetzt ſelbſt mangelhaft, auf eine einzelne Weiſe, nicht Wiederherſtellung des Verdorbenen für das Negative. Sein Entſchließen im Einzelnen, im Thun und Laſſen, war Gegenſtand für ihn; er hatte ein Bewußtſeyn über dieß individuelle Thun. Es iſt darin weiter keine Phantaſterei, kein Aberglaube, oder wie man es nennen will, zu ſehen; ſondern es iſt eine nothwendige Betrachtungsweiſe, nur daß Sokrates dieſe Nothwendigkeit nicht erkannte, ſondern dieß Moment nur überhaupt vor ſeiner Vorſtellung war. Es erſcheint darum als eine Eigenheit, welche nur einem Einzelnen zukam; dadurch erhält er den Schein der Einbildung, erſcheint ihm nicht, wie er in Wahrheit.

Das Innere des Subjekts weiß, entſcheidet aus ſich; dieß Innere hat bei Sokrates noch eine eigenthümliche Form gehabt. Der Genius iſt noch das Bewußtloſe, Aeußerliche, das entſcheidet; und doch iſt es ein Subjektives. Der Genius iſt nicht Sokrates ſelbſt, nicht ſeine Meinung, Ueberzeugung, ſondern ein Bewußtloſes; Sokrates iſt getrieben. Das Orakel iſt zugleich nichts Aeußerliches, ſondern ſein Orakel. Es hat die Geſtalt gehabt von einem Wiſſen, das zugleich mit einer Bewußtloſigkeit verbunden iſt, — ein Wiſſen, was ſonſt auch als magnetiſcher Zuſtand unter anderen Umſtänden eintreten kann. Bei Sterbenden, im Zuſtande der Krankheit, der Katalepſie kann es kommen, daß der Menſch Zuſammenhänge kennt, Zukünftiges oder

Gleichzeitiges weiß, was nach dem verſtändigen Zuſammenhang für ihn durchaus verſchloſſen iſt. Dieß ſind Thatſachen, die man roher Weiſe häufig durchaus läugnet. In dieſer Weiſe iſt das, was das Wiſſen, das Beſchließen, das Beſtimmen in ſich betrifft, und aus Bewußtſeyn und Beſonnenheit geſchieht, in der Form des Bewußtloſen bei Sokrates angetroffen.

Dieß iſt nun der Genius des Sokrates; es iſt nothwendig, daß dieſer Genius an Sokrates erſchienen iſt. Es iſt eigenthümlich, daß bei ihm dieſe Form des Wiſſens des Inneren die Geſtalt eines Dämonion angenommen hat; und in Beziehung auf das Folgende müſſen wir dieß Verhältniß noch näher betrachten. Zu was er den Sokrates beſtimmt habe, und welche Form der Entſcheidung früher geweſen ſey, darüber ſpricht ſich Xenophon geſchichtlich auf das Beſtimmteſte aus.

Das Gute nämlich iſt der gedachte Zweck, da entſteht Kolliſion von Pflichten; über dieſe iſt auch durch Staatsgeſetze, Sitte, Wirklichkeit des Lebens entſchieden. In der Freiheit des Wiſſens, für ſich, was recht, was gut ſey, zu beſtimmen, die wir bei Sokrates hervortreten ſehen, iſt dann, außer dieſem Allgemeinen, enthalten, daß der Menſch auch für ſich in Anſehung des Partikularen, was er zu thun hat, das Entſcheidende iſt, das Subjekt ſich zum Entſcheidenden macht. In dieſer Rückſicht müſſen wir das auffaſſen, was dem Standpunkte der griechiſchen Freiheit weſentlich war.

Der Standpunkt des griechiſchen Geiſtes iſt nach der moraliſchen Seite als unbefangene Sittlichkeit beſtimmt. Der Menſch hatte ein ſolches Verhältniß noch nicht, ſich ſo in ſich zu reflektiren, aus ſich ſich zu beſtimmen; noch weniger war das vorhanden, was wir Gewiſſen nennen. Solches, Geſetze, Sitten u. ſ. f. ſind nicht nur, ſondern ſie werden feſtgeſetzt, ſie treten hervor; von einer Seite werden ſie, der Grundlage nach, als Tradition angeſehen, die für ſich ſich entwickelt ohne beſtimmtes Bewußtſeyn. Dieſe Geſetze hatten nun die Geſtalt, daß ſie gött-

liche Geſetze, von den Göttern ſanktionirt waren. Wir wiſſen, daß die Griechen für die Entſchließung zwar Geſetze hatten; auf der anderen Seite aber war ebenſo zu entſcheiden über unmittelbare Fälle ſowohl in Privat-, als Staatsangelegenheiten. Die Griechen entſchieden aber noch nicht aus dem ſubjektiven Willen. Der Feldherr oder das Volk ſelbſt nahm noch nicht die Entſcheidung auf ſich, was das Beſte im Staate ſey; ebenſo auch nicht das Individuum in ſeinen Familienangelegenheiten. In Anſehung eines Entſchluſſes haben die Griechen zu Orakeln ihre Zuflucht genommen, das Orakel gefragt (dieß war das Subjektive, Entſcheidende), die Römer den Vogelflug; Betrachten der Opferthiere gehört auch dahin, eben ſo auch, daß man einen *μάντις* um Rath fragte. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern ſollte, hatte aus den Eingeweiden der Opferthiere ſeine Entſcheidung zu nehmen, wie ſich dieß in Xenophon's Anabaſis öfter findet; Pauſanias quält ſich einen ganzen Tag lang, ehe er den Befehl zur Schlacht giebt. *) Dieß Moment iſt weſentlich, daß das Volk ſo nicht das Beſchließende iſt, das Subjekt dieß noch nicht auf ſich nahm, ſondern ſich von einem Anderen, Aeußeren beſtimmen ließ; wie denn Orakel überall nothwendig ſind, wo der Menſch ſein Inneres noch nicht ſo unabhängig, ſo frei weiß, daß er die Entſchließung nur aus ſich ſelbſt nimmt, — und dieß iſt der Mangel der ſubjektiven Freiheit. Und dieſe Freiheit iſt das, was wir darunter verſtehen, wenn wir in jetzigen Zeiten von Freiheit ſprechen; dieſe war bei den Griechen nicht ſo vorhanden, in der platoniſchen Republik werden wir mehr davon ſehen. Es gehört der modernen Zeit an, daß wir dafür ſtehen wollen, was wir thun; wir wollen uns nach Gründen der Klugheit entſcheiden, und halten es für's Letzte. Die Griechen hatten noch nicht das Bewußtſeyn dieſer Unendlichkeit.

*) *cf. Herodot. IX, 33 sqq.*

Im erſten Buche von Xenophon's Denkwürdigkeiten, bei Gelegenheit der Vertheidigung des Sokrates über ſein Dämonion, ſagt Sokrates gleich Anfangs: „Die Götter haben ſich das Wichtigſte (τὰ μέγιστα) zu wiſſen vorbehalten. Baukunſt, Ackerbau, Schmiedekunſt u. ſ. f. ſeyen menſchliche Künſte; ebenſo Regierungskunſt, Rechenkunſt, auch zu Haus und im Krieg zu kommandiren, — der Menſch könne Geſchicklichkeiten darin erlangen. Für jenes aber" — nämlich die wichtigen Gegenſtände in dieſem Felde — „ſey die μαντεία" (divinatio) „erforderlich," die ſich die Götter vorbehalten. Solches, was Recht und Unrecht, was tapfer, feig ſey, wiſſen ebenſo die Menſchen. „Aber der das Feld baut, weiß nicht, wer die Früchte genießen (erndten) werde; wer ein Haus baut, nicht, wer es bewohnen wird; der Feldherr weiß nicht, ob es gerathen ſey, die Armee in's Feld zu führen; wer einem Staate vorſteht, ob es ihm" (dem Individuum) „gedeihlich oder gefährlich ſey; noch wer eine ſchöne Frau" (καλήν, — eine Geliebte) „heirathet, ob er werde Freude daran erleben, ob ihm nicht Kummer und Leid daraus entſpringen wird; noch wer mächtige Verwandte im Staate hat, kann wiſſen, ob es ihm nicht geſchieht, wegen derſelben aus dem Staate verbannt zu werden. Wegen dieſes Ungewiſſen muß man aber zu der μαντεία ſeine Zuflucht nehmen;" *) ſie ſey verſchieden: „Orakel, Opfer, Vögelflug u. ſ. f. betrachten, — für Sokrates aber ſey nun dieß Orakel ſein Dämonion geweſen." **) So drückt ſich Xenophon aus. Dieſes Orakel iſt weſentliche Bedingung des griechiſchen Bewußtſeyns geweſen; bei ihrer Freiheit ſuchten die Griechen zugleich die Entſcheidung in einem Aeußerlichen: Das Wichtigſte haben ſich die Götter vorbehalten. Bei uns iſt dieß anders. Wenn Einer das Zukünftige voraus weiß im Somnambulismus oder im Sterben, ſo

*) Xenophon: Memorab. I, 1, §. 7 — 9.
**) cod. loco §. 3 — 4.

ſieht man dieß für eine höhere Einſicht an; näher betrachtet ſind es aber nur Intereſſen der Individuen, Partikularitäten. Will Einer heirathen, oder ein Haus bauen u. ſ. f.: ſo iſt der Erfolg nur für dieſes Individuum wichtig; dieſer Inhalt iſt nur partikular. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine iſt die Inſtitution des Ackerbaues ſelbſt, der Staat, die Ehe, geſetzliche Einrichtungen; gegen dieß iſt das etwas Geringes, daß ich weiß, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Es iſt eine Verkehrung, die auch in unſerer Vorſtellung leicht vorkommt; das zu wiſſen, was recht, was ſittlich iſt, iſt viel etwas Höheres, als ſolche Partikularitäten zu wiſſen.

Das Dämonion des Sokrates offenbart ſich in ihm auch durch nichts Anderes, als durch Rath über ſolche partikulare Erfolge. Auf etwas Allgemeines jedoch in Kunſt und Wiſſenſchaft hat es ſich nicht bezogen, vielmehr gehört dieß dem allgemeinen Geiſte an; es giebt dem Sokrates nur Rath, wann und ob z. B. ſeine Freunde reiſen ſollen. Allgemeines aber liegt auch darin; ein kluger Mann kann Vieles vorauswiſſen, ob dieß rathſam iſt oder nicht. Bei Sokrates war es alſo nothwendig, daß in ſeinem Inneren die Entſcheidung aber noch als δαίμων, Orakel, darüber aufging, worüber früher das Orakel entſcheiden mußte. Das Dämonion ſteht demnach in der Mitte zwiſchen dem Aeußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geiſtes; es iſt etwas Innerliches, aber ſo, daß es als ein eigener Genius, als vom menſchlichen Willen unterſchieden vorgeſtellt wird, — nicht als ſeine Klugheit, Willkür. Das Nähere in Anſehung des Dämonion des Sokrates iſt mithin eine an den Somnambulismus, an dieſe Gedoppeltheit des Bewußtſeyns hingehende Form; und bei Sokrates ſcheint ſich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetiſcher Zuſtand iſt, gefunden zu haben, da er öfter (im Lager) in Starrſucht, Katalepſie, Verzückung verfallen ſeyn ſoll. In neueren Zeiten ſahen wir dieß als Starrheit der Augen, inneres Wiſſen, Sehen von Dieſem und Jenem, Vergangenem,

von dem, was das Räthlichſte ſey u. ſ. w. Der Dämon des Sokrates iſt ſo als wirklicher Zuſtand zu nehmen; er iſt merkwürdig, weil er nicht nur krankhaft iſt, ſondern nothwendig durch den Standpunkt ſeines Bewußtſeyns. Aber dieſe Rückkehr in ſich bei Sokrates hat, hier in ihrem erſten Auftreten, noch die Form einer phyſiologiſchen Weiſe gehabt. Dieß iſt nun der Mittelpunkt der ganzen weltgeſchichtlichen Konverſion, die das Princip des Sokrates macht, daß an die Stelle der Orakel das Zeugniß des Geiſtes der Individuen getreten iſt, und daß das Entſcheiden das Subjekt auf ſich genommen hat. Damit iſt die andere Seite des ſokratiſchen Bewußtſeyns vollendet. Das iſt die Lebensweiſe und die Beſtimmung des Sokrates geweſen.

3. Mit dieſem Dämonion treten wir denn nun in den Kreis ſeines Schickſals ein, der mit ſeiner Verurtheilung endigt, da es auch ein Hauptpunkt ſeiner Anklage war. Es geht hieraus auch die Nothwendigkeit ſeines Schickſals hervor. Die Zeitgenoſſen des Sokrates, die als ſeine Feinde und Ankläger vor dem atheniſchen Volke aufgetreten ſind, faßten den Sokrates als den Menſchen auf, der das Nichtabſolutſeyn des Anundfürſichgeltenden zum Bewußtſeyn brachte, — der die nicht für Götter halte, welche das Volk dafür hielt, und die Jugend verführe. Die Verführung der Jugend; — denn es wird ihr ſchwankend, was unmittelbar galt. Daß er die nicht für Götter halte, welche der Staat dafür halte, — dieß begründet ſich zum Theil auf daſſelbe: denn er brachte es ebenſo zur Einſicht, daß nicht den Göttern das angenehm ſey, was gewöhnlich dafür gehalten werde; Theils auch auf ſeinen Genius; — nicht als ob er dieß für ſeinen Gott ausgegeben. Sondern bei den Griechen war dieß die Wendung, welche die Individualität des Entſchluſſes nahm, daß ſie ihn für eine Zufälligkeit des Individuums nahmen, und deswegen, wie die Zufälligkeit der Umſtände etwas Aeußeres iſt, ſo auch die Zufälligkeit des Ent-

schlusses zu etwas Aeußerem machten, d. h. ihre Orakel um Rath fragten; — Bewußtseyn, daß der einzelne Wille selbst etwas Zufälliges ist. Sokrates, der die Zufälligkeit des Entschlusses in sich selbst verlegte, sein Dämon, — wie die Griechen ihn am allgemeinen Dämon, so er ihn in sein Bewußtseyn, — hob eben diesen äußeren Dämon auf.

Sokrates nun mit diesem neuen Principe und als Person, die athenienſischer Bürger war, dessen Geschäfte diese Art von Lehre war, ist in seiner Persönlichkeit in ein Verhältniß gekommen zum ganzen athenienſischen Volk, — in ein Verhältniß nicht bloß als zu einer Menge, oder einer gebietenden Menge, sondern in ein Verhältniß zum Geist des athenienſischen Volks. Der Geist des athenienſischen Volks an sich, seine Verfassung, sein ganzes Bestehen beruhte auf dem Sittlichen, auf der Religion, auf dem, was an und für sich, ein Festes, Bestehendes. Sokrates legt nun das, was das Wahre ist, in das Entscheiden des inneren Bewußtseyns; dieß Princip lehrte er, brachte er in ein lebendiges Verhältniß. Und so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des athenienſischen Volks getreten; er ist so mit Recht angeklagt, und diese Anklage, so wie seine weiteren Schicksale, haben wir nach zu betrachten,

Die Angriffe auf Sokrates und seine Schicksale sind bekannt. Wir können sie in Widerspruch finden mit seiner Beschäftigung, daß er seine Mitbürger im Guten unterrichtete. Im Zusammenhange mit dem, was Sokrates und sein Volk war, werden wir die Nothwendigkeit dieser Schicksale erkennen; wir haben bei Sokrates nicht von philosophischem System zu sprechen, sondern von Geschichte eines individuellen Lebens. Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind von zweierlei Art: Aristophanes, in den Wolken, griff ihn an; und dann wurde er förmlich vor'm Volke angeklagt.

Förmliche Anklage des Sokrates vor dem Volk. Man

muß nicht, wie Tennemann,*) vom Schickſal des Sokrates ſagen, daß die Athener etwas Empörendes gethan haben: „Es iſt empörend für die Menſchheit, daß dieſer vortreffliche Mann als ein Opfer von Kabalen, die in Demokratien ſo häufig ſind, den Giftbecher trinken mußte. Ein Mann, wie Sokrates, der das Recht" — (vom Recht überhaupt iſt nicht die Rede, ſondern es fragt ſich, welches Recht? — Das Recht der moraliſchen Freiheit) — „zur einzigen Richtſchnur ſeines Handelns gemacht hatte, und von dem geraden Wege keinen Schritt abwich, mußte ſich nothwendig viele zu Feinden machen" — (Warum? Dieß iſt albern; moraliſche Heuchelei, beſſer als Andere ſeyn zu wollen, die man dann ſeine Feinde nennt) —, „die aus ganz anderen Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Wenn man an das Sittenverderbniß und an die Regierung der dreißig Tyrannen denkt, muß man ſich doch wundern, daß er bis in ſein ſiebzigſtes Jahr ungeſtört fortwirken konnte. Da aber die Dreißiger ſelbſt nicht Hand an ihn zu legen wagten, ſo iſt es um ſo mehr zu verwundern, daß unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus" — eben damit kam ihnen die Gefahr, in der ihr Princip ſchwebte —, „ein Mann wie Sokrates ein Opfer von Kabalen werden konnte. Dieß Phänomen läßt ſich wahrſcheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erſt Zeit gewinnen mußten, um ſich einen Anhang zu verſchaffen, daß ſie unter der Regierung der Dreißiger eine zu unbedeutende Rolle ſpielten."

In dem Proceſſe des Sokrates haben wir die zwei Seiten zu unterſcheiden: die eine, den Inhalt der Anklage, die Verurtheilung durch's Gericht; die andere, das Verhältniß des Sokrates zum Volke, zum Souverain. In dem Rechtsgange liegt das Gedoppelte: Das Verhalten des Angeklagten, wegen deſſen

*) Band II. S. 39 flg.

er angeklagt wird; und das Verhalten deſſelben gegen das Volk, gegen die Kompetenz oder Anerkennung der Majeſtät deſſelben. Sokrates iſt ſchuldig von den Richtern befunden worden, in Anſehung des Inhalts ſeiner Anklage; aber zum Tode iſt er verurtheilt worden, weil er die Kompetenz des Volkes, die Majeſtät deſſelben über einen Angeklagten anzuerkennen ſich weigerte.

a. Die Anklage beſtand aus zwei Punkten: α) „Daß Sokrates die nicht für Götter halte, welche das athenienſiſche Volk dafür halte," die alten Götter nicht habe, „ſondern neue einführe; und β) daß er die Jugend verführe." *) Das Erſte hängt mit dem Dämonion zuſammen. Die Anklage, wie Sokrates Vertheidigung gegen dieſelbe wollen wir näher unterſuchen; und Xenophon ſchildert uns Beides, auch Plato hat uns eine Apologie geliefert. Indeſſen dürfen wir hier nicht dabei ſtehen bleiben, daß er ein vortrefflicher Mann war, der unſchuldig litt u. ſ. f.; in dieſer Anklage iſt es der Volksgeiſt Athens, welcher gegen das Princip auftritt, das ihm verderblich geworden iſt.

Was den erſten Punkt der Anklage anbetrifft, daß er die vaterländiſchen Götter nicht ehre, ſondern neue Götter einführe, ſo läßt Xenophon **) den Sokrates darauf antworten: „Daß er die gleichen Opfer, wie jeder Andere, an den öffentlichen Altären immer gebracht habe, hätten alle ſeine Mitbürger geſehen, und ſeine Ankläger ebenſo gut ſehen können. Was aber das betreffe, daß er neue Dämonien einführe, weil ihm die Stimme Gottes erſcheine, die ihm anzeige, was er zu thun habe," ſo antwortete er: „Er berufe ſich darauf, daß auch von den μάντεσι Geſchrei, Flug der Vögel, die Ausſprüche von Menſchen (die Stimme der Pythia), die Lage der Eingeweide der Opferthiere, ſelbſt Donner und Blitz für göttliche Ankündigungen genommen werden.

---

*) *Xenoph. Apologia Socrat.* §. 10; *Memorab. I*, 1, §. 1; *Plat. Apologia Socrat. p.* 24, (*p.* 104).

**) *Apologia Socrat.* §. 11—13; *Memorab. I*, 1, §. 2—6; 19

Daß Gott das Zukünftige voraus wiſſe, und wenn er wolle, es anzeige, — das halten Alle dafür, ſo gut, wie er; dieſer kann auch noch ſonſt das Zukünftige offenbaren. Daß er nicht lüge, wenn er behaupte, die Stimme Gottes zu hören, könne er durch Zeugniſſe ſeiner Freunde beweiſen, welchen er oft den Rathſchluß angekündigt habe; und was in den Erfolgen immer wahr befunden worden ſey." Xenophon *) ſagt, „Sokrates habe nicht über die Natur geforſcht, wie die Sophiſten" (von daher die früheren Atheiſten, die die Sonne für einen Stein gehalten, wie Anaxagoras, Protagoras), **) in dem Zuſammenhange, „daß er nichts Unheiliges weder that noch ſagte."

Die Wirkung, die die Rechtfertigung dieſes Theils der Anklage auf ſeine Richter machte, drückt Xenophon ***) ſo aus, „daß ſie darüber ungehalten geworden, ein Theil, weil ſie dem nicht glaubten, was er ſagte, ein anderer Theil," der es geglaubt habe, „aus Neid, daß Sokrates von den Göttern eines Höheren gewürdigt worden ſey, als ſie ſelber." Dieſe Wirkung iſt ſehr natürlich. Auch in unſeren Tagen iſt zweierlei bei dergleichen der Fall. α) Entweder wird Einem nicht geglaubt, wenn er ſich beſonderer Offenbarungen rühmt, und zwar ſolcher Offenbarungen, die das einzelne Thun und Schickſal betreffen; man glaubt es nicht, weder im Allgemeinen, daß ſolche Offenbarungen geſchehen, noch daß es dieſem Subjekt begegnet ſey. β) Oder wenn Einer ſich mit ſolchen Wahrſagereien abgiebt, ſo wird ihm mit Recht ſein Handwerk gelegt, und er wird eingeſperrt. Man läugnet ihm dabei nicht im Allgemeinen, daß Gott nicht Alles vorherwiſſe, auch nicht, daß er es dem Einzelnen offenba-

---

*) Memorab. I, 1, §. 11: *Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν, οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο σκοπῶν, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφυ.*

**) *Plat. Apol. Socrat. p.* 26, (*p.* 108—109).

***) *Apologia Socrat.* §. 14; *cf. Memorab. I*, 1, §. 17.

ren könne, man würde die Sache in abstracto zugeben; aber nicht in der Wirklichkeit, man glaubt es in keinem einzelnen Falle. Man glaubt ihm nicht, daß ihm, dieſem Einzelnen, es geoffenbart worden. Denn warum ihm mehr, als Anderen? Und warum gerade dieſe Lumpereien, ganz einzelne Angelegenheiten, — ob Einer eine glückliche Reiſe haben ſolle, ob er mit Einem umgehen ſolle, ob er in einer Rede ſich vor ſeinen Richtern ordentlich vertheidigen ſolle? Und warum nicht andere unter dem unendlich Vielen, was dem Einzelnen begegnen kann? Warum nicht vielmehr wichtigere, das Wohl ganzer Staaten betreffende Dinge? (Der Magnetismus bringt die Wiſſenſchaften nicht weiter.) So glaubt man es keinem Einzelnen, ungeachtet, wenn es möglich, es am Einzelnen geſchehen müßte. Dieſer Unglaube, der ſo das Allgemeine und die allgemeine Möglichkeit nicht läugnet, es aber in keinem beſtimmten Falle glaubt, glaubt in der That an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache nicht. Er glaubt unbewußt es darum nicht, weil das abſolute Bewußtſeyn (ſolches ſoll es ſeyn) weder von ſolchen Lumpereien, als der Gegenſtand dieſer Wahrſagereien und auch der des Sokrates ſind, überhaupt nicht als von etwas Poſitivem weiß; im Geiſte iſt dergleichen unmittelbar als Verſchwundenes. Alsdann weiß das abſolute Bewußtſeyn nicht vom Zukünftigen als ſolchen, ſo wenig als vom Vergangenen; es weiß nur vom Gegenwärtigen. Aber indem in ſeiner Gegenwart, in ſeinem Denken auch der Gegenſatz des Zukünftigen und Vergangenen gegen das Gegenwärtige auftritt: ſo weiß es auch von der Zukunft und Vergangenheit; aber vom Vergangenen, als einem Geſtalteten. Denn die Vergangenheit iſt die Aufbewahrung der Gegenwart, als Wirklichkeit; aber die Zukunft iſt der Gegenſatz hiervon, — vielmehr das Geſtaltloſe. Aus dieſem Geſtaltloſen tritt erſt das Allgemeine in der Gegenwart in die Geſtalt; es kann alſo überhaupt in der Zukunft keine Geſtalt angeſchaut werden. Man hat das dumpfe Gefühl,

daß wenn Gott handele, ſo geſchehe es nicht in partikularer Weiſe, und nicht für partikulare Gegenſtände. Man hält ſolche Dinge, als partikulare, für zu geringe, als daß ſie in einem partikularen ganz beſonderen Falle von Gott geoffenbart würden. Man giebt zu, Gott beſtimme auch das Einzelne, aber ſogleich iſt darunter die Totalität der Einzelnheit gefaßt, alle Einzelnheiten; man ſagt, die Wirkungsweiſe Gottes ſey allgemeiner Natur. — Dieß Dämonion des Sokrates hat übrigens auch nicht das Wahrhafte, Anundfürſichſeyende betroffen, ſondern nur Partikularitäten; und dieſe dämoniſchen Offenbarungen ſind ſo weit geringfügiger, als die ſeines Geiſtes, ſeines Denkens.

Dem Sokrates war nach beſtimmteren Begriffen ſein Genius als die wollende, entſchließende einzelne Individualität; aber ſie hatte für ihn ſelbſt die Geſtalt eines Seyenden, Vorgeſtellten, eines Weſens, das er von ſeiner Individualität, von ſeinem Bewußtſeyn unterſchied, — und ſo als etwas Eigenes nahm, nicht als einzelnes Entſchließendes, Willen. Die Griechen hatten eben dieſe Seite in der Vorſtellung. Dieß Wiſſen der Individualität iſt Bewußtſeyn über die Zufälligkeit; daher ließen ſie ſich beſtimmen durch Vögel-Flug und Geſchrei, die zufällig. Aber ebenſo zufällig iſt die Entſchließung in unſerer Bildung, es iſt mein Wille, — innere Zufälligkeit; und ich will ſelbſt dieſe Zufälligkeit ſeyn. Die Griechen, für welche ebenſo die Seite der Zufälligkeit des Bewußtſeyns als ein Seyendes war, ein Wiſſen deſſelben als Orakel, hatten darin dieſe Individualität als ein allgemeines Wiſſen, das jeder um Rath fragen konnte. Bei Sokrates aber, wo dieß äußerlich Geſetzte in das Bewußtſeyn hereingetreten war, wie bei uns, aber noch nicht völlig, war es ihm noch die ſeyende Stimme, nicht die Stimme der Individualität als ſolcher, der Entſchluß, den jeder hat — Gewiſſen im Sinne gemeiner Leute —, ſondern Vorſtellung, wie Jupiter oder Apoll u. ſ. f.; und darum hatte es ſowohl den Schein der Eigenheit, als einer Beſonderheit, nicht

eine allgemeine Individualität, — und dieſe konnten ſeine Richter, wie billig, nicht ertragen, ſie mochten es nun glauben oder nicht. (Was wahrhaft göttlich, gehört jedem an; Talent, Genie ſind ein Einzelnes, Eigenthümliches, — aber ſie haben erſt Wahrheit in ihren Werken, inſofern ſie allgemein ſind.) Bei den Griechen mußten ſolche Offenbarungen beſtimmte Art und Weiſe haben; es gab gleichſam officielle Orakel (nicht ſubjektive), Pythia, Baum u. ſ. w. Wenn in irgend einem Dieſen, Beſonderen, der gewöhnlicher Bürger iſt, dieſes erſcheint: ſo wird es als unglaublich, nicht richtig angeſehen; — und der δαίμων des Sokrates war eine andere Weiſe, als die, welche in der griechiſchen Religion gegolten hat.

Der delphiſche Apoll, die Pythia haben Sokrates für den weiſeſten der Griechen erklärt; *) und dieſe Beziehung des Orakels auf ihn iſt merkwürdig. Im delphiſchen Orakel war Apollo als wiſſender Gott präſidirend, — Phöbus der Wiſſende; ſein höchſtes Gebot war: Erkenne Dich ſelbſt. Es iſt dieß nicht Erkenntniß der eigenen Partikularität des Menſchen; ſondern, Erkenne Dich, iſt das Geſetz des Geiſtes. Dieß Gebot hat Sokrates erfüllt, das γνῶθι σαυτόν zum Wahlſpruch der Griechen gemacht; er iſt der Heros, der an die Stelle des delphiſchen Gottes das Princip aufgeſtellt hat: Der Menſch wiſſe in ſich, was das Wahre ſey, er müſſe in ſich ſchauen. Die Pythia that nun jenen Ausſpruch; und dieß iſt die Umwälzung, daß an die Stelle des Orakels das eigene Selbſtbewußtſeyn des Menſchen, das allgemeine Bewußtſeyn des Denkens eines Jeden geſetzt iſt. Dieſe innere Gewißheit iſt allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athenienſer; und ſo iſt die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.

Betrachten wir noch den zweiten Punkt der Anklage, daß er die Jugend verführe. Dieſem ſetzte Sokrates zuerſt (auch in

*) *Plato: Apol. Socrat. p.* 21 (*p.* 97).

dieſer Rückſicht) dieß entgegen: „Das Orakel von Delphi habe erklärt, daß Keiner weder freier (edler), noch gerechter, noch weiſer (σωφρονέστερος) ſey.“ *) Und dann ſetzte er dieſer Anklage ſein ganzes Leben entgegen: Ob er durch das Beiſpiel, das er überhaupt gegeben und beſonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl Einen zum Schlechten verführt habe? **) Aber da er der allgemeinen Anklage ſein Beiſpiel, ſein Leben entgegenſetzte, ſo mußte ſie näher beſtimmt werden. Es traten Zeugen auf. „Melitus ſagte aus, er wiſſe Einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen als ihren Eltern.“ ***) Dieſer Punkt der Anklage bezog ſich vorzüglich auf Anytus. Und da er dieß mit Zeugen belegte, ſo war allerdings die Sache erwieſen; das Zeugniß genügte. Sokrates erklärte ſich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging. †) Xenophon erzählt nämlich, „daß Anytus dem Sokrates darüber feind geworden, weil er dem Anytus, der ein angeſehener Mann war, geſagt habe, er ſolle ſeinen Sohn nicht zu dem Geſchäfte der Gerberei erziehen, ſondern auf eine eines freien Mannes würdige Weiſe.“ Anytus war ſelbſt ein Gerber, und obgleich ſein Geſchäft meiſt von Sklaven betrieben wurde, ſo war daſſelbe doch an ſich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des Sokrates iſt mithin ſchief. Sokrates ſetzte hinzu, „daß er mit dieſem Sohne des Anytus Bekanntſchaft gemacht, und keine üble Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeihe aber, er werde bei dieſer für einen Sklaven gehörigen Arbeit nicht bleiben, zu der ihn der Vater jedoch anhalte. Weil er aber keinen rechtſchaffenen (klugen, vernünftigen, redlichen) Mann um ſich habe, der ſich ſeiner annehme: ſo werde er in ſchlechte Begierden verfallen, und es in der Liederlichkeit weit bringen.“ Xenophon fügt hinzu, „daß Sokrates

*) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 14.
**) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 16—19; *Memorab. I*, 2, §. 1—8.
***) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 20; *cf. Memorab. I*, 2, §. 49 *sqq.*
†) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 27; 29—31.

Vorausſagung ſich wörtlich beſtätigt habe, der Jüngling ſich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgeſoffen habe, und ein ganz unwürdiger Menſch geworden ſey;" was leicht begreiflich, da ein Menſch, der ſich für etwas Beſſeres tauglich fühlt (es ſey nun wahr oder unwahr), und durch dieſe Zwietracht im Gemüthe unzufrieden mit dem Zuſtande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen errichten konnte, eben aus dieſer Verdroſſenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menſchen ſo oft ruinirt. Die Prophezeihung des Sokrates iſt ſo ganz natürlich.

Auf die beſtimmtere Anklage, daß er die Söhne zum Ungehorſam gegen ihre Eltern verleite, erwiedert nun Sokrates durch die Frage: „Ob man denn in der Wahl für öffentliche Aemter, z. B. der Feldherren, die Eltern vorziehe, und nicht vielmehr die in der Kriegskunſt erfahren ſehen? So werden in allen Stücken die in einer Kunſt oder Wiſſenſchaft Geſchickteſten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern ſey, daß er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen in Anſehung der Erlangung deſſen, was für den Menſchen das höchſte Gut ſey, d. h. zu einem edlen Menſchen erzogen zu werden." *) Dieſe Antwort iſt nach Einer Seite wohl richtig, wir ſehen aber, daß wir auch hier Sokrates' Antwort nicht erſchöpfend nennen können; denn der eigentliche, weſentliche Punkt der Anklage iſt nicht berührt. Was wir von ſeinen Richtern Unrecht gefunden ſehen, iſt dieſe moraliſche Einmiſchung eines Dritten in das abſolute Verhältniß zwiſchen Eltern und Kindern. Im Allgemeinen kann hierüber nicht viel geſagt werden; denn es kommt Alles auf die Art dieſes Eindringens an. Dieſes Eindringen iſt in einzelnen Fällen nothwendig; im Ganzen hat es nicht Statt zu finden, am we-

*) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 20—21; *Memorab. I*, 2, §. 51—55; *Plat. Apol. Socrat. p.* 24—26 (*p.* 103—107).

nigſten wenn zufällige Privat-Perſon ſich daſſelbe erlaubt. Die Kinder müſſen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dieß iſt das erſte unmittelbare ſittliche Verhältniß; jeder Erzieher muß es reſpektiren, rein erhalten, und die Empfindung dieſes Zuſammenhangs ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dieß Verhältniß von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmiſchung aber ſo beſchaffen iſt, daß dadurch die Kinder zu ihrem Beſten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen, und ihnen der Gedanke gegeben wird, daß ihre Eltern ſchlechte Leute ſind, daß ſie ſie durch ihren Umgang und Erziehung verderben (unrecht behandeln): ſo finden wir dieß empörend. Es iſt dieß das Schlimmſte, was den Kindern geſchehen kann in Rückſicht auf Sitte und Gemüth, wenn man dieß Band, was ja immer in Achtung ſtehen muß, auflockert oder gar zerreißt, und in Haß, Verachtung und Uebelwollen verkehrt. Wer dieß thut, hat die Sittlichkeit in ihrer weſentlichſten Form verletzt. Dieſe Einheit, dieß Vertrauen iſt die Muttermilch der Sittlichkeit, an der der Menſch groß gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern iſt ein großes Unglück. Der Sohn, wie die Tochter, muß ſich aus ſeiner natürlichen Einheit mit der Familie reißen und ſelbſtſtändig werden; — aber eine ungezwungene, ungewaltſame Trennung, die nicht feindſelig und verachtend iſt. Wenn ein ſolcher Schmerz in das Gemüth gelegt wird, ſo gehört eine große Kraft und Anſtalt dazu, um dieß zu überwinden und die Wunde zu heilen.

Wenn wir nun von jenem Beiſpiel des Sokrates ſprechen wollen, ſo ſcheint Sokrates durch ſein Eindringen es veranlaßt zu haben, daß der junge Menſch mit ſeiner Lage unzufrieden wurde. Anytus' Sohn mochte im Ganzen wohl die Arbeit ſich unangemeſſen gefunden haben; ein Anderes iſt es aber, wenn ſolches Mißbehagen zum Bewußtſeyn gebracht und durch die Autorität eines Mannes, wie Sokrates, beſtätigt wird. Wir können ſehr wohl die Vermuthung haben, daß, wenn Sokrates

ſich mit ihm eingelaſſen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemeſſenheit in ihm hervorgehoben, geſtärkt, befeſtigt und entwickelt habe. Er hat die Seite der Anlagen bemerkt, hervorgehoben, ihm geſagt, er ſey zu etwas Beſſerem tauglich; und ſo die Zerriſſenheit fixirt, die Verdroſſenheit, Zwietracht, Unzufriedenheit geſtärkt des jungen Menſchen mit ſeiner Lage, mit ſeinem Vater, die ſo die Wurzel ſeines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch dieſe Anklage nicht für ungegründet, ſondern für vollkommen begründet anſehen. Das Gericht hat alſo dieſe Anklage für gegründet gefunden; dieß iſt nicht ungerecht.

Die Frage iſt nur, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen, in wie weit können ſolche Gegenſtände Gegenſtände der Geſetzgebung ſeyn, in wie weit gehören ſolche Punkte der Anklage vor die Gerichte. Nach unſeren Geſetzen iſt α) ſolche Wahrſagerei unſtatthaft, und würde unterſagt (Inquiſition, Caglioſtro); β) eine ſolche moraliſche Einmiſchung, die bei uns organiſirter iſt, wo ein eigener Stand dieſe Pflicht auf ſich hat, muß ſelbſt allgemein bleiben. Ungehorſam gegen die Eltern iſt das erſte unſittliche Princip. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Es betrifft dieß zunächſt die Frage über das Staatsrecht, und da wird jetzt eine große Breite zugegeben. Wenn jedoch ein Profeſſor, ein Prediger z. B. eine beſtimmte Religion angriffe: ſo würde gewiß die Regierung Notiz davon nehmen, und ſie hätte ganz Recht dazu. Es wird geſchrieen, wenn Notiz davon genommen wird. Es iſt eine Grenze, die ſchwer zu beſtimmen iſt bei der Freiheit des Denkens und Sprechens, es beruht auf ſtillſchweigender Uebereinkunft; aber es giebt einen Punkt, über den es nicht weiter geht, z. B. Aufforderung zum Aufruhr. „Schlechte Grundſätze," ſagt man, „zerſtören ſich von ſelbſt, finden keinen Eingang." Das iſt zum Theil wahr, zum Theil nicht; — Beredſamkeit der Sophiſten beim Pöbel regt ſeine Leidenſchaften auf. „Es ſey nur theoretiſch, nicht Handlungen." Aber der Staat beruht auf

dem Gedanken, ſein Beſtehen hängt von den Geſinnungen der Menſchen ab; es iſt ein geiſtiges, nicht ein phyſiſches Reich, — der Geiſt iſt das Weſentliche. Da ſind denn inſofern Maximen, Grundſätze, die den Halt ausmachen; werden dieſe angegriffen, ſo muß die Regierung einſchreiten.

In Athen war noch ein ganz andererer Zuſtand; den athenienſiſchen Staat und ſeine Sitten müſſen wir bei der Beurtheilung zu Grunde legen. Nach den atheniſchen Geſetzen, d. h. nach dem Geiſte des abſoluten Staats, war dieſes Beides, was Sokrates that, zerſtörend für dieſen Geiſt. Bei unſerer Verfaſſung iſt das Allgemeine der Staaten ein ſtrengeres Allgemeines, das die Einzelnen allerdings freier um ſich herumſpielen läßt; ſie können dieſem Allgemeinen nicht ſo gefährlich werden. α) Es iſt allerdings eine Umkehrung des athenienſiſchen Staats, wenn dieſe öffentliche Religion zu Grunde geht, auf die ſich Alles baut, da bei uns der Staat mehr für ſich abſolute Gewalt iſt. Der Dämon iſt auch andere Gottheit, als die anerkannten; dieß ſtand in Widerſpruch mit der öffentlichen Religion, machte ſie einer ſubjektiven Willkür fähig. Die beſtimmte Religion hing ſo innig mit dem öffentlichen Leben zuſammen, daß ohne ſie der Staat nicht beſtehen konnte; die Religion machte Seite der öffentlichen Geſetzgebung. Und dem Volke war daher nothwendig die Einführung eines neuen Gottes, der das Selbſtbewußtſeyn zum Princip machte und den Ungehorſam veranlaßte, ein Verbrechen. Darüber können wir mit den Athenern rechten; dieß war aber konſequent, nothwendig. β) Das Stören des Verhältniſſes der Eltern und Kinder iſt auch nicht unwahr. Der ſittliche Zuſammenhang zwiſchen Eltern und Kindern iſt noch feſter, viel mehr noch ſittliche Grundlage des Lebens bei den Athenienſern, als bei uns, wo die ſubjektive Freiheit iſt. Die Pietät iſt der Grundton, das Subſtantielle des athenienſiſchen Staats. Sokrates hatte das atheniſche Leben in zwei Grundpunkten verletzt und angegriffen; die Athener fühlten es, und es

kam ihnen zum Bewußtſeyn. Iſt es alſo zu verwundern, daß Sokrates ſchuldig befunden wurde? Wir könnten ſagen, er mußte es werden. Tennemann *) ſagt: „Ungeachtet dieſe Klagpunkte die handgreiflichſten Unwahrheiten enthielten, ſo wurde doch Sokrates zum Tode verurtheilt, weil er zu erhaben dachte, als daß er ſich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, womit man das Urtheil der Richter zu beſtechen pflegte, herablaſſen wollte.“ Dieß iſt aber Alles falſch. Er iſt für ſchuldig erfunden, aber nicht zum Tode verurtheilt worden.

b. Dieß iſt vielmehr die andere Seite ſeines Proceſſes; hier fängt die zweite Seite ſeines Schickſals an. Nach athenienſiſchen Geſetzen hatte der ſchuldig Befundene Freiheit, ſich ſelbſt die Strafe zu beſtimmen. Es handelte ſich nur um Art der Strafe, nicht Strafe im Allgemeinen; daß Sokrates Strafe verdient, hatten die Richter ihm beſtimmt. Er konnte ſodann von dem Gerichte der Heliaſten an das Volk gehen, und bitten (nicht förmlich appelliren), um von ihm Erlaſſung der Strafe zu erlangen; — eine vortreffliche Einrichtung des atheniſchen Gerichtsweſens, die von Humanität zeugt. Die Heliaſten hielten ihn ſchuldig, wie in England das Geſchwornengericht ſchuldig ſpricht. Das Andere iſt dann, daß der Richter die Strafe anſetzt; ſo war es auch in Athen, — nur daß man noch humaner dem Schuldigen überließ, ſich ſelbſt die Strafe zu beſtimmen, jedoch nicht willkürlich, ſondern dem Verbrechen angemeſſen: eine Geldſtrafe oder Verbannung. Der ſchuldig Befundene wird ſelbſt zum Richter über ſich konſtituirt; worin lag, daß er ſich dem Ausſpruch des Gerichts unterwarf und ſich für ſchuldig erkannte. Sokrates weigerte ſich, ſich eine Strafe zu beſtimmen, die in einer Geldſtrafe oder Verbannung beſtehen konnte; oder er hatte die Wahl zwiſchen dieſen und dem Tode. Sokrates weigerte ſich, jene zu wählen, ſich zu ſchätzen, wie die

*) *Band II, S. 41.*

Formalität war, weil er, wie er ſagte, damit eine Schuld eingeſtanden hätte;*) aber es handelte ſich nicht mehr um die Schuld, ſondern nur um die Art der Strafe.

Man kann dieſe Weigerung allerdings wohl für eine moraliſche Größe halten, anderer Seits aber widerſpricht ſie einigermaßen dem, was Sokrates ſpäter im Gefängniſſe ſagte: Daß er hier ſitze, weil es den Athenienſern beſſer ſcheine, — und ihm beſſer, ſich den Geſetzen zu unterwerfen; er habe nicht fliehen wollen. Aber die erſte Unterwerfung wäre eben dieß geweſen, weil die Athener ihn ſchuldig gefunden, dieß zu reſpektiren und ſich ſchuldig zu bekennen. Konſequenter Weiſe hätte er es auch für beſſer halten müſſen, ſich die Strafe aufzuerlegen, da er ſich den Geſetzen dadurch ebenfalls unterwarf nicht nur, ſondern auch dem Urtheil. So ſehen wir die himmliſche Antigone, die herrlichſte Geſtalt, die je auf Erden erſchienen, bei Sophokles zum Tode gehen; mit den letzten Worten ſetzt ſie als den eitern Fall:

— „Wenn dieß den Göttern ſo gefällt,
„Geſtehen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt.“ **)

Perikles unterwarf ſich auch dem Urtheile des Volks, als des Souverains; ſo ſehen wir in der römiſchen Republik die edelſten Männer die Bürger bitten. Hier hingegen verläugnete Sokrates dieſe Unterwerfung. Wir bewundern eine moraliſche Selbſtſtändigkeit, welche ihres Rechtes ſich bewußt, darauf beſteht, ſich nicht beugt, weder dazu, anders zu handeln, noch das für Unrecht anzuerkennen, was ſie ſelbſt für Recht erkennt. Er ſetzt ſich dem Tode deshalb aus. Seine Weigerung, dem Volke ſeine Unterwürfigkeit gegen deſſen Macht zu bezeigen, führte die Verurtheilung zum Tode herbei. Weil er ſich nicht ſelbſt die

*) Xenoph. Apolog. Socrat. §. 23: *ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἴη ἀδικεῖν.*

**) *Sophoclis Antig. v.* 925 — 926.

Strafe beſtimmen wollte, weil er alſo die Anerkennung der richterlichen Gewalt des Volkes verſchmähte, ſo war ſein Schickſal der Tod. Im Allgemeinen hat er wohl die Souverainetät des Volks, der Regierung anerkannt, aber nicht in dieſem einzelnen Falle; aber ſie iſt nicht nur im Allgemeinen, ſondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Sein Loos war alſo der Tod. Bei uns wird die Kompetenz der Gerichte vorausgeſetzt und ohne Weiteres der Verbrecher verurtheilt; bei den Athenienſern aber ſehen wir die eigenthümliche Forderung, daß der Verurtheilte durch den Akt des Sichſchätzens zugleich ausdrücklich den richterlichen Spruch, ſchuldig zu ſeyn, ſelbſt anerkennen, ſanktioniren mußte. (Heut zu Tage wird das Subjekt freigelaſſen, nur auf die That geſehen.) In England iſt dieß ſelbſt zwar nicht; aber ähnlich dieſem herrſcht in England noch die Form, daß der Angeklagte befragt wird, nach welchen Geſetzen er gerichtet ſeyn wolle. Er antwortet dann, nach den Geſetzen ſeines Landes und von den Gerichten ſeines Volkes; hier geht ſo die Anerkennung dem gerichtlichen Verfahren voraus.

Sokrates hat dem richterlichen Ausſpruch ſein Gewiſſen entgegengeſetzt, ſich vor dem Tribunal ſeines Gewiſſens freigeſprochen. Aber kein Volk, am wenigſten ein freies Volk, und von dieſer Freiheit, als das athenienſiſche Volk, hat ein Tribunal des Gewiſſens anzuerkennen; dieß kennt kein Bewußtſeyn, ſeine Pflicht erfüllt zu haben, als das Bewußtſeyn, das es hat. „Wenn Du das Bewußtſeyn haſt, Deine Pflicht erfüllt zu haben: ſo müſſen auch wir dieß Bewußtſeyn haben, daß Du ſie erfüllt haſt.“ Denn Volk iſt hier Regierung, Gericht, das Allgemeine. Und das erſte Princip eines Staats überhaupt iſt, daß es keine höhere Vernunft, Gewiſſen, Rechtſchaffenheit, wie man will, giebt, als das, was der Staat für Recht erkennt. Quäker, Wiedertäufer u. ſ. f., die beſtimmten Rechten des Staats, der Vertheidigung des Vaterlandes, ſich widerſetzen, können in einem wahren Staate nicht Statt finden. Dieſe elende

Freiheit, zu denken und zu meinen, was jeder will, findet nicht Statt; ebenſo nicht dieß Zurückziehen in das Bewußtſeyn ſeiner Pflicht. Wenn dieß Bewußtſeyn keine Heuchelei iſt, ſo muß, daß es Pflicht, was der Einzelne thut, von Allen als ſolche erkannt ſeyn. Wenn das Volk irren kann, ſo kann noch viel mehr der Einzelne irren; und daß er dieß könne und viel mehr als das Volk, muß er ſich bewußt ſeyn. Das Gericht hat auch Gewiſſen, hat danach zu ſprechen; das Gericht iſt das privilegirte Gewiſſen. Der Widerſpruch des Rechts kann ſeyn, daß jedes Gewiſſen etwas Anderes verlangt; nur das Gewiſſen des Gerichts gilt. Der Gerichtshof iſt das allgemeine geſetzliche Gewiſſen, und hat das beſondere Gewiſſen des Angeſchuldigten nicht anzuerkennen. Zu leicht nur ſind die Menſchen davon überzeugt, ihre Pflicht erfüllt zu haben; aber der Richter unterſucht, ob die Pflicht in der That erfüllt iſt, wenn gleich die Menſchen das Bewußtſeyn davon haben.

Sokrates wollte ſich auch nicht vor dem Volke demüthigen, um Erlaſſung der Strafe bitten; Sokrates iſt ſo deswegen zum Tode verurtheilt und das Urtheil an ihm vollzogen worden, weil er die Majeſtät des Volks nicht anerkannt hat, — nicht als Strafe der Vergehen, derer er ſchuldig befunden wurde. Gerade von denen, die ſich im Volke erheben, muß es dieſes Anerkanntſeyn ſehen; ſo ſahen wir den Perikles um die Aſpaſia, um Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen und das Volk für ſie bitten. Darin liegt nicht Entehrendes für das Individuum, denn das Individuum muß ſich vor der allgemeinen Macht bücken; und dieſe reale, edelſte, allgemeine Macht iſt das Volk. Daß Sokrates ſeinem Tode auf die edelſte, ruhigſte (männliche) Weiſe entgegen gegangen, ließ ſich von Sokrates nicht anders erwarten. Plato's Erzählung der ſchönen Scenen ſeiner letzten Stunden, obgleich nichts Ausgezeichnetes enthaltend, iſt ein erhebendes Bild und wird immer die Darſtellung einer edlen That ſeyn. Die letzte Unterredung des Sokrates iſt Po-

pular-Philoſophie, — Unſterblichkeit der Seele erſt hier; Homer läßt den Achill in der Unterwelt ſagen, er möchte lieber Ackersknecht ſeyn, als hier, — das iſt gar kein Troſt.

Das Volk von Athen hat das Recht ſeines Geſetzes, ſeiner Sitte gegen dieſen Angriff, gegen dieſe Verletzung des Sokrates behauptet. Sokrates hat den Geiſt, das ſittliche Leben ſeines Volkes verletzt; und dieſe Verletzung iſt beſtraft. Aber Sokrates iſt ebenſo der Heros, der das Recht, das abſolute Recht des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, des in ſich entſcheidenden Bewußtſeyns, für ſich hat. Indem nun, wie angegeben, dieß neue Princip in Kolliſion gekommen iſt mit dem Geiſte ſeines Volks, mit der vorhandenen Geſinnung, ſo hat dieſe Reaktion ſtattfinden müſſen. Aber nur das Individuum iſt vernichtet in der Strafe, nicht das Princip; der Geiſt des athenienſiſchen Volkes hat ſich nicht wiederhergeſtellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung deſſelben. Die unrichtige Form der Individualität wird abgeſtreift, und auf gewaltſame Weiſe, als Strafe. Das Princip wird ſpäter zu ſeiner wahrhaften Geſtalt ſich erheben. Die wahrhafte Weiſe dieſes Princips iſt die allgemeine Weiſe, wie es nachher auftrat; das Unrecht, was ſo vorhanden war, war dieß, daß das Princip nur als Eigenthum eines Individuums auftrat. Die Wahrheit des Princips iſt, als Geſtalt des Weltgeiſtes aufzutreten, als allgemeines. Nicht ſeine Welt kann den Sokrates ſo faſſen, ſondern die Nachwelt, inſofern ſie über Beiden ſteht.

Man kann ſich vorſtellen, es hätte nicht dieſes Schickſals bedurft, das Leben des Sokrates hätte nicht nöthig gehabt, dieſen Ausgang zu nehmen, Sokrates hätte können als Privatphiloſoph leben und ſterben, ſeine Lehre hätte können von ſeinen Schülern ruhig aufgenommen und ebenſo weiter verbreitet worden ſeyn, ohne daß Staat und Volk davon Notiz genommen hätte; und die Anklage erſcheint ſo zufällig. Allein man muß ſagen, daß dieſem Principe erſt durch die Art des Ausgangs

ſeine eigentliche Ehre widerfahren iſt. Es iſt dieß Princip Totalität, — nicht ſo neu, ſo eigenthümlich; ſondern ein abſolut weſentliches Moment in dem ſich entwickelnden Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, beſtimmt, eine neue höhere Wirklichkeit zu gebähren. Es iſt ſeiner würdig, daß dieß Princip erſcheint in direkter Beziehung auf die Wirklichkeit, nicht bloß als Meinung und Lehre u. ſ. f. Dieſe Beziehung liegt ſelbſt in dem Principe; es iſt ſeine wahrhafte Stellung, daß es ſie hat, und zwar gegen das Princip des griechiſchen Geiſtes. Und die Athenienſer haben ihm dieſe Ehre widerfahren laſſen; ſie ſelbſt hatten die richtige Einſicht, daß dieß Princip dieſe und zwar feindſelige Beziehung auf ihre Wirklichkeit hat, — und ſind danach verfahren. Und ſo iſt der Verfolg nicht zufällig, ſondern er iſt nothwendig in dem Princip bedingt. Oder den Athenienſern kommt die Ehre zu, jene Beziehung erkannt, — ja dieß gefühlt zu haben, daß dieß Princip ſelbſt ſchon das Ihrige, ſie damit tingirt ſind.

c. Auch haben die Athener nachher dieſe Verurtheilung des Sokrates bereut, und ſeine Ankläger Theils ſelbſt mit dem Tode, Theils mit Verweiſung beſtraft. Denn überhaupt unterwarf ſich nach athenienſiſchen Geſetzen der, der eine Anklage machte, dafür, daß die Klage falſch befunden wurde, derſelben Strafe, die im entgegengeſetzten Falle den Verbrecher traf. Dieß iſt der letzte Akt in dieſem Drama. Einer Seits anerkennen die Athenienſer durch ihre Reue die individuelle Größe des Mannes; anderer Seits (und das iſt der nähere Sinn) erkennen ſie aber auch, daß dieß Princip in Sokrates, was verderblich und gegen ſie feindſelig iſt, — Einführung neuer Götter, und Nichtachtung der Eltern, — ſelbſt ſchon in ihren eigenen Geiſt eingekehrt ſey, daß ſie ſelbſt ſchon in dieſem Zwieſpalte ſind, daß ſie in Sokrates nur ihr eigenes verdammt haben. Sie bereuten die gerechte Verurtheilung des Sokrates; es ſcheint darin zu liegen, daß ſie ſelbſt wünſchten, ſie hätte nicht geſchehen ſollen. Allein aus der Reue folgt nicht, daß es nicht hätte

geſchehen ſollen; ſondern für ihr Bewußtſeyn, — daß es nicht hätte geſchehen ſollen. Wenn es ſo für ihr Bewußtſeyn war, ſo folgt nicht, daß es an ſich nicht hätte geſchehen ſollen. Beide ſind die Unſchuld, die ſchuldig, und ihre Schuld büßt; und nur ungeiſtig, verächtlich wäre, wenn ſie keine Schuld wäre. Was wir ſehen, iſt dieſes, — nicht einen Unſchuldigen, dem es ſchlecht geht; das iſt ein Tropf. Es iſt platte Darſtellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unſchuldige auftreten; — höchſt kahl und unvernünftig, weil leere Zufälligkeit. Ein großer Menſch will ſchuldig ſeyn, übernimmt die große Kolliſion; ſo Chriſtus, ſeine Individualität hat ſich zerſchlagen, Preis gegeben, — aber ſeine Sache iſt geblieben, eben durch ihn hervorgebracht.

Das Schickſal des Sokrates iſt ſo ächt tragiſch. Dieß iſt eben das allgemeine ſittliche tragiſche Schickſal, daß Ein Recht gegen ein anderes auftritt, — nicht als ob nur das Eine Recht, das Andere Unrecht wäre, ſondern beide ſind Recht, entgegengeſetzt, und Eins zerſchlägt ſich am Anderen; beide kommen in Verluſt, und ſo ſind auch beide gegeneinander gerechtfertigt. Das atheniſche Volk ſelbſt war in dieſe Periode der Bildung gekommen, daß das einzelne Bewußtſeyn als ſelbſtſtändig von dem allgemeinen Geiſte ſich abtrennt, und für ſich wird; dieß ſchaute es in Sokrates an (ſie hatten recht, er auch), aber fühlte ebenſo, daß dieß das Verderben iſt; es ſtrafte alſo dieß ſein eigenes Moment. Das Princip des Sokrates iſt nicht Vergehen Eines Individuums, ſondern ſie waren darin implicirt; es war dieß eben Verbrechen, das der Volksgeiſt an ihm ſelbſt beging. Dieſe Einſicht hob die Verurtheilung des Sokrates auf, Sokrates ſchien ihm kein Verbrechen begangen zu haben; denn der Geiſt des Volks iſt ſich jetzt allgemein dieß in ſich aus dem Allgemeinen in ſich zurückkehrende Bewußtſeyn. Es iſt die Auflöſung dieſes Volkes, deſſen Geiſt alſo bald aus der Welt verſchwinden wird; aber ſo, daß aus ſeiner Aſche ein höherer em-

vorſteigt. Denn der Weltgeiſt hat ſich zu einem höheren Bewußtſeyn erhoben.

Sokrates iſt der Heros, daß er mit Bewußtſeyn das höhere Princip des Geiſtes erkannt und ausgeſprochen hat. Dieſes höhere Princip hatte abſolute Berechtigung. Indem es jetzt auftritt, erſcheint es nothwendig in Verhältniß zu einer anderen Geſtalt des geiſtigen Bewußtſeyns, die das Subſtantielle des atheniſchen Lebens, der Welt, in der Sokrates auftrat, ausmachte. Das Princip der griechiſchen Welt konnte noch nicht das Princip der ſubjektiven Reflexion ertragen; ſo iſt es als feindlich zerſtörend aufgetreten. Das atheniſche Volk war ſo nicht nur berechtigt, ſondern verpflichtet, dagegen zu reagiren nach den Geſetzen; es ſah dieß Princip alſo als Verbrechen an. Das iſt die Stellung der Heroen in der Weltgeſchichte überhaupt; durch ſie geht neue Welt auf. Dieſes neue Princip iſt in Widerſpruch mit dem bisherigen, erſcheint als auflöſend; die Heroen erſcheinen alſo als gewaltſam, die Geſetze verletzend. Sie finden individuell ihren Untergang; aber dieß Princip dringt ſelbſt, wenn gleich in anderer Geſtalt, durch, und untergräbt das vorhandene. Dieſes ſokratiſche Princip iſt dieß, was in anderer Geſtalt dem griechiſchen Leben den Untergang brachte; Alcibiades und Kritias ſind die größten Lieblinge des Sokrates geweſen: Kritias der wirkſamſte der dreißig Tyrannen, und Alcibiades dieſes Genie des Leichtſinns, der mit dem atheniſchen Volke geſpielt hat. Auch dieß hat ſchlimmes Licht auf Sokrates geworfen. Das Princip der ſubjektiven Einſicht war bei ihnen praktiſch; nach dieſem Principe haben ſie gelebt. *)

Der atheniſche Staat hat noch lange beſtanden, aber die Blume ſeiner Eigenthümlichkeit iſt bald verwelkt. Bei Sokrates iſt dieß Eigenthümliche, daß er dieß Princip im Gedanken, in der Erkenntniß aufgefaßt, und für dieſelbe hat geltend ge-

*) *Xenoph. Memorab. I*, 2, §. 12 — 16; *et ſqq.*

macht. Das iſt die höhere Weiſe. Die Erkenntniß hat den Sündenfall gebracht, ſie hat aber ebenſo das Princip der Erlöſung. Was alſo bei den Anderen nur als Verderben war, war bei Sokrates (da es Princip des Erkennens) auch Princip, das die Heilung in ſich enthalten. Die Entwickelung dieſes Princips iſt die ganze folgende Geſchichte.

Dieß Princip des Innerlichſeyns des Bewußtſeyns für ſich iſt die Urſache, daß die folgenden Philoſophen ſich von den Staatsgeſchäften zurückgezogen, ſich auf die Ausbildung einer innerlichen Welt beſchränkt, den allgemeinen Zweck der ſittlichen Ausbildung des Volks von ſich abgetrennt, eine Stellung gegen den Geiſt Athens, gegen die Athene, genommen haben. Dazu gehört, daß die Partikularität der Zwecke, der Intereſſen nun in Athen mächtig geworden iſt. Dieß hat das mit dem ſokratiſchen Principe gemein, daß von der inneren Beſtimmung und Wahl des Subjekts abhängt das, was ihm Recht, Pflicht, was zu thun, gut, nützlich ſey ſowohl in Beziehung auf ſich als auf den Staat, — nicht von der Verfaſſung, dem Allgemeinen. Dieß Princip des Beſtimmens aus ſich für das Individuum iſt erſchienen als (und geworden) das Verderben des athēniſchen Volks, weil dieß Princip nicht geeinigt war mit der Verfaſſung des Volks. Dieß iſt in jedem Falle, daß das höhere Princip erſcheint als Verderben, weil das Princip noch nicht einig iſt mit dem Subſtantiellen des Volks. Das athenienſiſche Leben wurde ſo ſchwach, der Staat wurde ohnmächtig nach Außen, weil der Geiſt ein in ſich Getheiltes war. So wurde er abhängig von Lacedämon; und dann ſehen wir zuletzt überhaupt die äußerliche Unterordnung ſolcher Staaten unter die Macedonier.

Wir ſind ſo mit Sokrates fertig. Ich bin hier ausführlicher geweſen, weil alle Züge ſo in Harmonie ſind; und es überhaupt der große geſchichtliche Wendepunkt iſt. Sokrates iſt Ol. 95; 1 (399 — 400 v. Chr.), wo er 69 Jahr alt war,

geſtorben; — eine Olympiade nach Beendigung des peloponneſiſchen Krieges, 29 Jahre nach dem Tode des Perikles, und 44 Jahr vor Alexanders Geburt. Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die höchſte Blüthe und den Anfang des Unglücks mit genoſſen.

C. Sokratiker.

Die Sokratiker ſind das Dritte in der zweiten Periode; die dritte Periode ſind Plato und Ariſtoteles.

Sokrates iſt als ein Wendungspunkt des philoſophiſchen Geiſtes (Denkens) bezeichnet worden. Das Erkennen und das Allgemeine hat er aufgeſtellt. Mit ihm und von ihm an ſehen wir das Wiſſen eintreten, die Welt ſich in das Reich des bewußten Gedankens erheben, dieſes der Gegenſtand werden. Wir ſehen nicht mehr fragen und beantworten (fordern), was das Weſen, die Natur iſt, ſondern was die Wahrheit iſt; — oder das Weſen hat ſich beſtimmt, nicht das Anſich zu ſeyn, ſondern wie es im Erkennen iſt. Wir ſehen daher die Frage vom Verhältniß des ſeiner ſelbſt bewußten Denkens zum Weſen eintreten, und das Wichtigſte werden. Das Wahre und das Weſen iſt nicht daſſelbe; das Wahre iſt das erkannte (gedachte) Weſen, das Weſen aber iſt das einfache Anſich. Dieß Einfache iſt zwar ſelbſt Gedanke, und iſt im Gedanken; aber wenn geſagt wird, das Weſen iſt das reine Seyn oder das Weſen iſt der *νοῦς* — *α*) Seyn, *β*) Werden, *γ*) Fürſichſeyn (Atome), *δ*) Maaß (Nothwendigkeit), dann Begriff als Denken überhaupt —: ſo iſt dieß unmittelbar geſagt, es hat eine gegenſtändliche Weiſe. Oder es iſt die einfache Einheit des Gegenſtändlichen und des Denkens; es iſt nicht rein gegenſtändlich, — denn das Seyn kann man nicht ſehen, hören u. ſ. f.: noch iſt es reines Denken, entgegengeſetzt dem Seyenden, — denn dieß iſt das Selbſtbewußtſeyn, das Fürſichſeyn, das ſich vom Seyn und Weſen unterſcheidet. Es iſt nicht die aus ſeinem Unterſchiede in ſich zurückgehende Einheit, was

das Erkennen und Wiſſen iſt. In dieſen ſtellt ſich das Selbſtbewußtſeyn auf eine Seite als Weſenheit, Fürſichſeyn, und auf die andere das Seyn; und iſt ſich dieſes Unterſchiedes bewußt, und kehrt aus dieſer Unterſcheidung in die Einheit Beider zurück. Dieſe Einheit, das Reſultat iſt das Gewußte, das Wahre. Ein Moment des Wahren iſt die Gewißheit ſeiner ſelbſt; dieß Moment iſt hinzugekommen zu dem Weſen, — im Bewußtſeyn und für das Bewußtſeyn.

Durch dieſe Bewegung und die Unterſuchung hierüber iſt es, daß ſich die zunächſt folgende Periode der Philoſophie auszeichnet, — nicht das frei entlaſſene, rein gegenſtändliche Weſen, ſondern es in der Einheit mit der Gewißheit ſeiner ſelbſt. Es iſt dabei dieß nicht ſo zu verſtehen, als ob dieß Erkennen ſelbſt zum Weſen gemacht worden, ſo daß es als Inhalt und Definition des abſoluten Weſens gegolten hätte: oder als ob das Weſen beſtimmt worden wäre für dieß philoſophiſche Bewußtſeyn vorhanden als Einheit des Seyns und des Denkens, als ob ſie es ſo gedacht hätten; ſondern ſie haben von dem Weſen und Weſentlichen nur nicht mehr ohne dieß Moment (der Gewißheit ſeiner ſelbſt) ſprechen können. Und dieſe Periode iſt gleichſam die Mittelperiode, welche ſelbſt die Bewegung des Erkennens iſt, und das Erkennen als Wiſſenſchaft von dem Weſen betrachtet, die eben erſt jene Einheit zu Stande bringt.

In dieſer Beſtimmung ſehen wir nun das Erkennen überhaupt bald in ſubjektiver Bedeutung und Bedeutung der Einzelnheit nehmen, als die Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder als Gefühl, und die Bemühung des Bewußtſeyns darauf als das Weſentliche einſchränken, das Weſen für das Bewußtſeyn überhaupt darein ſetzen; bald im Gegentheil das reine Denken in ſeiner Bewegung mit dem Einzelnen erkennen, und die vielfachen Verwandlungen des Allgemeinen zum Bewußtſeyn kommen; bald die unbewegte, ſich nur auf ſich ſelbſt beziehende Einfachheit des Denkens überhaupt zum Weſen des Bewußtſeyns als Ein-

zelnen, wie ſeines Erkennens machen; bald dieſes Denken als den Begriff, welcher ſich gegen Alles überhaupt — alle Beſtimmtheit und des Begriffs — negativ verhält, und ebenſo ſehr gegen das Wiſſen und Erkennen ſelbſt.

Aus dieſer Beſtimmung ergiebt ſich nun, welche philoſophiſche Syſteme uns hier vorkommen können. In dieſer Periode iſt alſo die Beziehung des Denkens auf das Seyn geſetzt, oder des Allgemeinen auf das Einzelne. Dieſe Beziehung iſt: widerſprechend — wir ſehen dieſen Widerſpruch, den Widerſpruch des Bewußtſeyns, zum Bewußtſeyn kommen, einen Widerſpruch, worüber das gemeine Vorſtellen kein Bewußtſeyn hat, ſondern eine Vermiſchung hiervon iſt, ſich gedankenlos darin herumzutreiben —; Gegenſtand der Philoſophie, — und das Allgemeine überhaupt das Weſen; endlich auch als erkennende Wiſſenſchaft ſelbſt, welche aber über ihren Begriff nicht hinauskommt, und indem ſie ausgebreitetere entfaltete Wiſſenſchaft von einem Inhalte iſt, ſich dieſen Inhalt nicht geben, ſondern nur ihn denken, auf einfache Weiſe beſtimmen kann.

Die Wirkung des Sokrates war weitreichend, bildend im Reich des Gedankens (große Anregung, Aufregung iſt Hauptverdienſt, Hauptwirkungsweiſe eines Lehrers); er hat ſubjektiv formelle Wirkung gehabt, Zwieſpalt im Individuum, Subjekt hervorgebracht, — aber formell. Die übrige Wirkung, Produkt war Jedes ſeinem Belieben, Willkür überlaſſen, — nicht objektive Gedanken, weil das Princip das ſubjektive Bewußtſeyn.

Sokrates ſelbſt war nicht darüber hinausgekommen, daß er für das Bewußtſeyn überhaupt das einfache Weſen des Sichſelbſtdenkens, das Gute, ausſprach und die beſtimmten Begriffe vom Guten unterſuchte, ob ſie das, deſſen Weſen ſie ausdrücken ſollten, gehörig ausdrückten, die Sache durch ſie in der That beſtimmt ſey. Das Gute wurde als Zweck für den handelnden Menſchen gemacht. Dabei ließ er die ganze Welt der Vorſtellung, überhaupt das gegenſtändliche Weſen, für ſich lie-

gen, ohne einen Uebergang von dem Guten, dem Weſen des Bewußten als eines ſolchen, zu dem Ding zu ſuchen, und das Weſen als Weſen der Dinge zu erkennen. Denn wenn alle jetzige ſpekulative Philoſophie das Allgemeine als das Weſen ausſpricht: ſo hat dieß, wie es zuerſt auftritt, den Schein, eine einzelne Beſtimmung zu ſeyn, neben der es noch eine Menge anderer giebt. Erſt die vollſtändige Bewegung des Erkennens hebt dieſen Schein; und das Syſtem des Univerſums ſtellt ſein Weſen als Begriff, als gegliedertes Ganze dar.

Die verſchiedenartigſten Schulen und Grundſätze gingen von dieſer Bildung aus. Von dieſer Art, wie Sokrates es hielt, werden eine Menge ſeiner Freunde erwähnt, welche ihm hierin getreu geblieben, nicht weiter gingen und (viele ſind Schriftſteller geworden) ſich damit begnügten, Unterredungen ſeiner Art, entweder die er mit ihnen gehalten oder ſie ſonſt gehört, geſchichtlich richtig aufzuzeichnen, oder ſelbſt von dieſer Art zu erfinden; im Uebrigen aber ſich ſpekulativer Unterſuchungen zu enthalten, und (ſie hatten Richtung auf's Praktiſche) ſich der Erfüllung der Pflichten ihrer: Standes und Lage, feſt und getreu, und damit beruhigt und befriedigt zu erhalten. Xenophon iſt der berühmteſte, ausgezeichnetſte unter dieſen. Und wenn davon die Frage iſt, ob er oder Plato getreuer uns den Sokrates nach ſeiner Perſönlichkeit und ſeiner Lehre geſchildert: ſo iſt gar keine Rede davon, daß wir uns in Anſehung des Perſönlichen und Methode, des Aeußeren der Unterredung überhaupt zwar ebenſo wohl von Plato ein getreues, vielleicht gebildeteres Bild von Sokrates erhalten können, aber daß wir uns in Anſehung des Inhalts ſeines Wiſſens und des Grades, wie ſein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben.

Unter Sokratiker verſtehe ich die dem Sokrates näher gebliebenen Schüler und philoſophiſchen Weiſen. Was wir in ihnen finden, iſt nichts Anderes, als die abſtrakte Auffaſſung der ſokratiſchen Weiſe, die ſo einſeitig erſcheint und verſchiedenartig

wird. Man hat Sokrates den Vorwurf gemacht, daß aus ſeiner Lehre ſo verſchiedenartige Philoſophien hervorgegangen ſind; dieß liegt in der Unbeſtimmtheit, in der Abſtraktion ſeines Princips ſelbſt. Und eben ſind es nur beſtimmte Formen dieſes Princips ſelbſt, die zunächſt in den philoſophiſchen Anſichten, Weiſen, zu erkennen ſind, die wir als ſokratiſch bezeichnen.

Außer Xenophon haben aber ebenſo ſehr eine Menge anderer Sokratiker Dialoge geſchrieben, die Theils ſich auf wirkliche Unterredungen mit Sokrates gründeten, Theils von ihnen in ſeiner Manier ausgearbeitet waren. Es werden Aeſchines, Phädo, Antiſthenes und eine Menge Anderer erwähnt (von denen einige des Aeſchines auf uns gekommen ſind), unter anderen die eines Schuhmachers Simon, „bei dem Sokrates oft in ſeiner Werkſtätte einſprach, und der das nachher ſorgfältig aufſchrieb, was Sokrates mit ihm geſprochen.“ (Was das Literariſche betrifft, ſo übergehe ich dieß.) Seine Titel ſeiner, ſo wie der Anderen, die Dialoge hinterlaſſen haben, finden ſich bei Diogenes Laertius *) angeführt; ſie haben aber kein Intereſſe für uns.

Von den Sokratikern hat ſich ein Theil an die unmittelbare Lehre und Manier des Sokrates gehalten; ein anderer Theil aber iſt darüber hinausgegangen, — hat von Sokrates ausgehend eine der beſonderen Seiten der Philoſophie und des Standpunkts, auf dem das philoſophiſche Bewußtſeyn durch ihn gebracht wurde, ausgebildet und feſtgehalten. Dieſer Standpunkt enthält nämlich die Abſolutheit des Selbſtbewußtſeyns in ſich, und die Beziehung ſeiner an und für ſich ſeyenden Allgemeinheit auf das Einzelne.

Von denjenigen, die einen eigenthümlichen Werth haben, ſind zuerſt die Megariker zu nennen, an deren Spitze Euklid aus Megara ſteht. Nach dem Tode des Sokrates war die

*) *II*, §. 122 — 123; §. 60 — 61; §. 105; *VI*, §. 15 — 18.

Folge, daß das Häufchen ſeiner Freunde ſich aus Athen nach Megara flüchtete; wohin auch Plato ging. Euklides war dort anſäßig, und nahm ſie nach Kräften (gut) auf.*) Als Sokrates' Urtheil aufgehoben war und die Ankläger beſtraft waren, ſind die Sokratiker zum Theil zurückgekehrt, und Alles wurde gleich in's Gleichgewicht gebracht. Wir haben drei dieſer ſokratiſchen Schulen zu betrachten. Außer der erſten noch die cyrenaiſche und die cyniſche, — alle drei ſehr von einander abweichende Schulen; woraus ſchon deutlich erhellt, daß Sokrates ſelber ohne poſitives Syſtem geweſen war. Es thut ſich bei dieſen Sokratikern die Beſtimmung des Subjekts hervor, aber in einer Beſtimmung des Allgemeinen. Das Wahre und Gute iſt das Princip, das Abſolute; und dieſes erſcheint zugleich als Zweck für das Subjekt, und dieſer Zweck erfordert Nachdenken, Bildung des Geiſtes, Bildung des Denkens überhaupt, und daß man zu ſagen wiſſe, was das Gute und Wahre überhaupt ſey. Bei dieſen ſokratiſchen Schulen bleibt es im Ganzen dabei ſtehen, daß das Subjekt ſich ſelbſt der Zweck iſt, und durch die Bildung ſeines Wiſſens ſeinen ſubjektiven Zweck erreicht. Die Form des Beſtimmens iſt aber die Wiſſenſchaft, das Allgemeine; doch ſo, daß es nicht ſo abſtrakt bleibt, ſondern die Entwickelung der Beſtimmungen des Allgemeinen die Wiſſenſchaft giebt.

Die Megariker ſind die abſtrakteſten; ſie hielten ſich an die Beſtimmung des Guten. Das Princip der megariſchen Schule war das einfache Gute, das Gute in einfacher Geſtalt, das Princip der Einfachheit; mit der Behauptung der Einfachheit des Guten verband ſie die Dialektik. Und ihre Dialektik iſt, daß alles Beſtimmte, Beſchränkte nichts Wahrhaftes ſey. Bei den Megarikern war die Beſtimmung, das Allgemeine zu wiſſen; und dieſes Allgemeine galt ihnen als das Abſolute in

*) *Diog. Laërt. II*, §. 106.

der Form des Allgemeinen, ſo daß es in dieſer Form feſtgehalten werden ſollte.

Die Cyrenaiker haben das Gute näher zu beſtimmen geſucht, und nannten es die Luſt, das Vergnügen. Das Princip der cyrenaiſchen Schule ſcheint ſehr von dem des Sokrates entfernt zu ſeyn, erſcheint ſogar als Gegentheil. Wir ſtellen uns dieß Princip des vergänglichen Daſeyns, der Empfindung, als direkt entgegengeſetzt vor dem Guten; aber dieß iſt nicht der Fall. Die Frage iſt, was das Gute ſey, und da machte die cyrenaiſche Schule das Angenehme, das ein Beſtimmtes zu ſeyn ſcheint, zum Inhalte; jedoch ſo, daß erfordert werde ein gebildeter Geiſt. Es iſt hier gemeint das Vergnügen, wie es durch den Gedanken beſtimmt wird. Den Cyrenaikern galt ebenfalls das Allgemeine, aber ſo, daß dieſes eine Beſtimmung erhalte, was es ſey; dieſe Beſtimmung ſetzten ſie nun in die angenehme Empfindung.

Die Cyniker beſtimmten das Gute auch näher, aber gegen die Cyrenaiker: es liege in den einfachen Bedürfniſſen der Natur. Sie machen ebenſo alles Beſondere, Beſchränkte, um das die Menſchen ſich bekümmern, zu etwas, was nicht zu begehren iſt. Ihr Princip iſt das Gute. Aber mit welchem Inhalte, welcher Beſtimmung? Ihre Beſtimmung iſt, daß der Menſch ſich an das zu halten habe, was der Natur gemäß ſey, an das einfach Natürliche. Auch bei den Cynikern iſt die Bildung des Geiſtes durch das Wiſſen des Allgemeinen das Princip; aber durch dieſes Wiſſen des Allgemeinen ſoll die Beſtimmung des Individui erreicht werden, daß es ſich in der abſtrakten Allgemeinheit halte, in Freiheit und Unabhängigkeit, und gegen alles ſonſt Geltende gleichgültig.

Dieſe drei Schulen ſind nicht weitläufig zu behandeln. Das Princip der Cyrenaiker iſt ſpäter wiſſenſchaftlicher zum Epikuräismus ausgebildet worden, wie das der Cyniker von den Stoikern.

1. Die megariſche Schule.

Euklides wird angeſehen als der Stifter der megariſchen Weiſe zu denken. Weil er und ſeine Schule die Formen der Allgemeinheit feſtgehalten, und alles Beſondere zu Nichte zu machen geſucht und gewußt haben (weil ihnen ihre Sucht zu disputiren vorgeworfen wurde): ſo haben ſie den Namen der Eriſtiker erhalten. Den Widerſpruch, den die Seite der Einzelnheit in ſich hat, hielten vornehmlich die Megariker feſt. Das Bewußtſeyn von allem Beſonderen in Verwirrung zu bringen, kultivirten ſie die Dialektik in ſehr hohem Grade; trieben ſie aber, wie ihnen nachgeſagt wurde, zwar mit hoher Ausbildung, aber auch mit einer Art von Wuth dermaßen, daß Andere ſagten, ſie ſeyen nicht eine Schule (σχολή), ſondern eine χολή (Galle) zu nennen.*) Sie legten ſich vorzüglich auf die Ausbildung der Dialektik; wir ſehen ſie hiermit an die Stelle der eleatiſchen Schule und der Sophiſten treten. Es ſcheint, daß ſie die eleatiſche Schule neu aufgelegt haben (und ſie ſind ſo an ſich daſſelbe); nur aber Theils ſo, daß wenn die Eleaten Dialektiker für das Seyn waren — „Das Weſen iſt das Seyn oder das Eine, nichts Beſonderes iſt Wahrhaftes" —, ſo hier die Megariker für das Seyn als Gutes (die Skeptiker für das Beruhen des ſubjektiven Geiſtes in ſich). Die Sophiſten dagegen nahmen ihre Bewegung nicht in die einfache Allgemeinheit zurück, als Feſtes, Dauerndes. Stilpo, Diodorus und Menedemus werden auch als berühmte Eriſtiker aufgeführt.

a. Euklides.

Euklid iſt der, von dem erzählt wird, daß bei der zwiſchen Athen und ſeinem Vaterlande, Megara, obwaltenden Spannung, in der Periode der heftigſten Feindſchaft, er ſich oft hatte in

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 24.

weiblichen Kleidern nach Athen geſchlichen, ſelbſt die Strafe des Todes nicht ſcheute, um nur Sokrates hören zu können, in ſeiner Geſellſchaft zu ſeyn. *) Er iſt nicht der Mathematiker. **) Euklid ſprach den Satz aus: „Das Gute iſt Eins," und iſt nur, „doch mit vielen Namen belegt; bald nennt man es Verſtand, bald Gott, ſonſt auch Denken (νοῦς), und ſo fort. Was aber dem Guten entgegengeſetzt iſt, iſt gar nicht." ***) Das Princip war alſo hier das Gute als einfach, die Einfachheit des Wahren, die Identität deſſelben. Es erhellt ſchon hieraus, daß die Megariker das Gute als das abſolute Weſen in allgemeinerer Bedeutung, als Sokrates, überhaupt ausſprachen; aber dabei beſtimmt nicht, wie Sokrates, noch die Menge von Vorſtellungen neben her gelten ließen, als etwa daß ſie kein Intereſſe für den Menſchen haben ſollten. Sondern ſie bekämpften ſie als noch geltend und nur etwas Gleichgültiges für den Menſchen ſeyend; ſondern behaupteten, daß ſie gar nichts ſind. So ſind ſie in der Beſtimmung der Eleaten; es iſt nur das Seyn, ſagten ſie, das Negative iſt gar nicht. Daß alles Andere gar nicht iſt, haben die Megariker auch wie die Eleaten gezeigt. Sie haben in allen Vorſtellungen Widerſprüche aufgezeigt; das iſt ihre Disputir-Sucht.

Hierin diente ihnen nun ihre Dialektik. Da die Dialektik das Aufzeigen dieſer Nichtigkeit iſt, ſo ſind die Megariker darin vornehmlich berühmt geworden, außer dem Euklid in's Beſondere Eubulides und ſpäter Stilpo, deren Dialektik ſich gleichfalls auf Widerſprüche, die in der äußeren Vorſtellung und in der Rede vorkommen, bezog, ſo daß ſie auch zum Theil in ein bloßes Spiel der Rede überging. Sokrates machte nur einzelne, be-

*) *Aul. Gellius: Noct. atticae VI*, 10.

**) *Menag. ad Diog. Laërt. II*, §. 106.

***) *Diog. Laërt. II*, §. 106; *cf.* Ciceron. Acad. Quaest. IV, 42: Vides ... quam non multum a Platone (dissenserint) Megarici, quorum fuit nobilis disciplina *etc.*

ſonders moraliſche Vorſtellungen oder Vorſtellungen vom Wiſſen wankend, — gelegentliche Dialektik; die Megariker hingegen machten die Dialektik zu etwas Allgemeinerem und Weſentlicherem. Wenn Sokrates ſich an die gäng und gäbe Vorſtellungen von Pflicht, von moraliſchem Guten, und an die nächſten Vorſtellungen und Weiſen zu ſprechen, was das Wiſſen ſey, hielt: ſo wendeten ſich die Megariker (ihre philoſophiſche Dialektik) mehr an das Formelle des Vorſtellens und Sprechens, noch nicht, wie die ſpäteren Skeptiker, an die Beſtimmtheiten der reinen Begriffe; denn Wiſſen, Denken in abſtrakten Begriffen war noch nicht vorhanden. Sie ſind auf alle Weiſe ſcharfſinnig, darin Widerſprüche zu zeigen, und darein zu verwickeln, um ſo den Anderen in Verlegenheit zu ſetzen. Von ihrer eigentlichen Dialektik wird nicht viel erzählt, mehr von der Verwirrung, die ſie im gewöhnlichen Bewußtſeyn, in der Vorſtellung hervorgebracht haben. Es werden darüber eine Menge Anekdoten erzählt. Auf die Manier der gewöhnlichen Konverſation haben ſie die Dialektik angewendet. Was wir Späße nennen, war ihr ausdrückliches Geſchäft. Sokrates wendete ſo auch die Betrachtung über gewöhnliche Gegenſtände hin und her. (In unſerer Konverſation behauptet ein Individuum etwas, macht dieß intereſſant, geltend.) Viele Anekdoten von ihren Disputir-Künſten, von ihren Räthſeln ſind ſpaßhaft, andere aber betreffen allerdings eine entſchiedene Kategorie des Denkens; dieſe ergreifen ſie, und zeigen, wie man, wenn man ſie gelten läßt, in Widerſprüche geräth, in Widerſpruch mit ſich kommt.

„Euklid ſoll, ſeines hartnäckigen Disputirens ungeachtet, in ſeinem Disputiren ſelbſt der ruhigſte Mann geweſen ſeyn. Man erzählt, einſt bei einem Streite wurde ſein Gegner ſo aufgebracht, daß er ausrief: Ich will ſterben, wenn ich mich nicht an Dir räche! Euklid habe hierauf ruhig erwidert: Und ich will ſterben, wenn ich Dir nicht durch die Milde der Gründe

(lenitate verborum) Deinen Zorn ſo beſänftige, daß Du mich wie vorhin liebſt.“ *)

b. Eubulides.

Alles Beſondere alſo zeigen ſie als ein Nichtiges auf, und legten ſich auf eine Menge von Wendungen und Erfindungen, um das Bewußtſeyn in den Kategorien zu verwirren. Manche ſolcher Wendungen mit ihren Namen ſind uns aufbewahrt; es ſind vorzüglich die Sophismen, deren Erfindung dem Eubulides aus Milet, einem Schüler Euklid's, zugeſchrieben wird. **) Das Erſte, was uns dabei einfällt, wenn wir ſie hören, iſt, daß es gemeine Sophismen ſind, die nicht der Widerlegung, kaum des Anhörens werth ſind. Wir erklären ſo etwas eben ſogleich für Sottiſen; wir ſehen ſie für froſtige Späße an. Allein in der That iſt es leichter, ſie zu verwerfen, als beſtimmt ſie zu widerlegen. Sie gehen eigentlich darauf, das gemeine Sprechen zu verführen, zu verwirren, und ihm zu zeigen, daß es ſich widerſpricht. Sie haben nicht eigentlichen wiſſenſchaftlichen Werth. Sondern was wir im gemeinen Sprechen gelten laſſen, uns verſtehen, wiſſen, was der Andere damit meint, und ebenſo daß der Andere uns verſteht, und damit zufrieden ſind — (oder wir tröſten uns damit, daß Gott uns verſteht) —, darauf zum Theil gehen dieſe Sophismen eigentlich, das Unbefriedigende deſſelben zu zeigen, wenn man es genau ſo nimmt, wie es geſprochen wird. Das gemeine Sprechen in Verlegenheit ſetzen, zu antworten, ſcheint Spiel, Spaß, läppiſch: Der Andere wiſſe wohl, was man meine, er ſitze auf dem Worte; es laufe auf formelle Widerſprüche hinaus, — ein ſachleeres Wortſpiel. Unſere deutſche Ernſthaftigkeit verbannt daher auch die

*) *Plutarch. de fraterno amore, p. 489, D (ed Xyl.); Stobaei Sermones: LXXXIV, 15 (T. III, p. 160, ed. Gaisford); Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p. 611.*

**) Diog. Laërt. II, §. 108.

Wortſpiele als einen ſchalen Witz. Allein die Griechen achteten das reine Wort und die reine Behandlung eines Satzes ebenſo als die Sache. Und wenn Wort und Sache einander entgegengeſetzt wird, iſt das Wort das Höhere; denn die nicht ausgeſprochene Sache iſt eigentlich ein unvernünftiges Ding, das Vernünftige exiſtirt nur als Sprache.

Ueberhaupt finden wir auch bei Ariſtoteles in ſeinen ſophiſtiſchen Elenchen eine Menge ſolcher Beiſpiele, die von den alten Sophiſten ebenſo gut als den Eriſtikern herkommen, und die Auflöſungen davon. Eubulides hat gegen Ariſtoteles geſchrieben, nichts davon iſt auf uns gekommen. *) Auch bei Plato finden ſich ſolche Späße, Zweideutigkeiten, um die Sophiſten lächerlich zu machen und zu zeigen, mit welchen Unbedeutenheiten ſie ſich abgegeben haben. Die Eriſtiker ſind jedoch noch weiter gegangen. Sie ſind die Spaßmacher an den Höfen, z. B. der Ptolemäer, geworden; ſo Diodor. **) Aus den geſchichtlichen Umſtänden ſehen wir, daß dieſe dialektiſche Beſchäftigung, die Anderen in Verlegenheit zu ſetzen, und ſie aufzulöſen zu wiſſen, eine allgemeine Beſchäftigung der griechiſchen Philoſophen, auf öffentlichen Plätzen, als ſelbſt ein Spiel an den Tafeln der Könige war. Wie die Königin aus dem Morgenlande zu Salomo kam, ihm Räthſel aufzugeben, um ſie aufzulöſen: ſo ſehen wir an den Tiſchen der Könige die geiſtreiche Unterhaltung und Verſammlung von Philoſophen, die ſich ſo chikanirten und freuten. Die Griechen waren ganz verliebt im Auffinden von Widerſprüchen, die man im Sprechen, in der gewöhnlichen Vorſtellung begehe; — eine Bildung, welche ſich das formelle Sprechen (oder Sätze, oder die abſtrakten Momente) — nicht um eine Wahrheit oder gegen das, was man eine Wahrheit nennt — zum Gegenſtande machte, und ein Bewußtſeyn über ſeine Ungenauigkeit iſt, oder vielmehr über die

*) *Diog. Laërt. II*, §. 109.

**) *Diog. Laërt. II*, §. 111—112.

Ungleichheit, die darin vorkommt, ſie aufzeigt, zum Bewußtſeyn bringt, und dadurch den Widerſpruch an's Licht bringt, der darin liegt. Der Gegenſatz erſcheint nicht als reiner Gegenſatz des Begriffes, ſondern wie er ſo durchwebt iſt mit konkreten Vorſtellungen. Sie wenden ſich weder an den konkreten Inhalt, noch an den reinen Begriff. Jeder Satz beſteht aus einem Subjekt und Prädikat, ſie ſind verſchieden, in der Vorſtellung meinen wir ihre Einheit; und was dem gewöhnlichen Bewußtſeyn das Wahre iſt, iſt das Einfache, das ſich nicht Widerſprechende. Aber in der That der einfache, ſich ſelbſt gleiche Satz iſt Tautologie, gar nichts geſagt; und wo etwas geſagt ſeyn ſoll, ſind es Verſchiedene, — und indem ihre Verſchiedenheit zum Bewußtſeyn kommt, Widerſprechende. Das gemeine Bewußtſeyn iſt aber dann am Ende; wo es Widerſpruch findet, findet es nur die Auflöſung, das Sich-Aufheben. Es hat den Begriff nicht, daß nur die Einheit Entgegengeſetzter das Wahre iſt, — nicht, daß in jedem Satze Wahrheit und Falſchheit iſt, wenn Wahrheit in dem Sinne des Einfachen, Falſchheit in dem Sinne des Entgegengeſetzten, Widerſprechenden genommen wird; ſondern das Poſitive (jene Einheit), das Negative (dieſer Gegenſatz) fallen auseinander.

In Eubulides Sätzen war die Hauptbeſtimmung die, daß, weil das Wahre einfach ſey, auch eine einfache Antwort erfordert werde; daß alſo nicht, wie dieß von Ariſtoteles *) geſchehen iſt, mit Bezug auf gewiſſe Rückſichten geantwortet werde, — wie dieß auch wirklich im Ganzen die Forderung des Verſtandes iſt. Die Verführung beſteht darin, entweder Ja oder Nein zu verlangen; Eins von beiden wagt man nicht. Dadurch wird man in Verlegenheit geſetzt; es iſt Rohheit, nicht zu antworten zu wiſſen. Die Einfachheit des Wahren wird alſo als Princip aufgefaßt. Bei uns kommt dieß z. B. in der Form vor: Daß von Entgegengeſetzten das Eine

*) *De sophistic. elenchis c. 24.*

wahr, das Andere falſch iſt; Daß ein Satz entweder wahr, oder nicht wahr iſt; Daß ein Gegenſtand nicht zwei entgegengeſetzte Prädikate haben kann. Das iſt der Grundſatz des Verſtandes, das principium exclusi tertii; das iſt von großer Wichtigkeit in allen Wiſſenſchaften. Dieſes ſteht in Verbindung mit dem Princip des Sokrates und Plato: „Das Wahre iſt das Allgemeine;" dieſes abſtrakt, iſt die Verſtandes-Identität, — was wahr ſeyn ſoll, darf ſich nicht widerſprechen. Bei Stilpo kommt dieß noch mehr zum Vorſchein. Die Megariker halten alſo dieſen Grundſatz unſerer verſtändigen Logik feſt; die Form der Identität wird für die Wahrheit gefordert. Sie hielten ſich nun bei dergleichen nicht an das Allgemeine, ſondern ſie ſuchten in der gewöhnlichen Vorſtellung Beiſpiele, durch die ſie in Verlegenheit ſetzten; und brachten dieß in eine Art von Syſtem. Wir werden einige Beiſpiele, die uns aufbewahrt ſind, beibringen.

α. Ein Elenchus hieß der Lügende. Wenn jemand geſteht, daß er lüge: lügt er da, oder ſagt er die Wahrheit? *) Es wird eine einfache Antwort gefordert; als das Wahre gilt das Einfache, das Eine, wodurch das Andere ausgeſchloſſen wird. Wenn er gefragt wird, ob er lüge, muß er da Ja oder Nein antworten? Wird geſagt, er ſage die Wahrheit: ſo widerſpricht dieß dem Inhalt ſeiner Rede; denn er geſteht ja, daß er lüge. Indem er Ja ſagt (er lüge), ſo ſagt er ja vielmehr die Wahrheit; lügt alſo nicht, und lügt, — ſo iſt das ebenſo, wie wenn er die Wahrheit ſagte, gegen das, was geſagt wird. Und doch wird, weil die Wahrheit einfach ſey, eine einfache Antwort gefordert. Eine einfache Antwort läßt ſich nicht geben. Es iſt hier eine Vereinigung zwei Entgegengeſetzter, des Lügens und der Wahrheit, geſetzt (wir ſehen den unmittelbaren Widerſpruch), die zu allen Zeiten in verſchiedenen Formen wieder auf-

*) *Cicero: Acad. Quaest. IV*, 29; *de divinat. II*, 4.

gekommen iſt, und die Menſchen beſchäftigt hat. Chryſipp, ein berühmter Stoiker, hat ſechs Bücher hierüber geſchrieben. *) Ein Anderer, Philetas von Kos, iſt an der Schwindſucht geſtorben, die er ſich durch übermäßiges Studiren, dieſe Zweideutigkeit aufzulöſen, zugezogen. **) Es iſt ganz etwas Aehnliches, wenn wir in neueren Zeiten Menſchen ſich aufzehren ſehen, welche ſich in die Quadratur des Zirkels vertiefen; — ein Satz, der beinahe unſterblich geworden. Sie ſuchen ein einfaches Verhältniß von etwas Inkommenſurablem; dieſe Verwirrung — eine einfache Antwort, da ihr Inhalt ein widerſprechender iſt. Dieß Geſchichtchen hat ſich weiter herunter vererbt, und wieder reproducirt; wie in dem Don Quixote ganz daſſelbe vorkommt. Sancho, Statthalter der Inſel Barataria, wird mit vielen verfänglichen Fällen verſucht, als er zu Gericht ſitzt; unter anderen mit folgendem Handel. In ſeiner Statthalterſchaft befindet ſich eine Brücke, die ein reicher Mann zum Beſten der Reiſenden hatte errichten laſſen, — aber einen Galgen dabei. Jedem war der Uebergang über die Brücke geſtattet mit der Bedingung, daß er die Wahrheit ſagen müſſe, wohin er gehe; log er, ſo mußte er an dem Galgen baumeln. Nun kam Einer an die Brücke und auf die Frage, wohin er gehe, erklärte er, er ſey hierher gekommen, um an dieſen Galgen gehängt zu werden. Die Brückenaufſeher waren in großer Verlegenheit hierüber. Denn hingen ſie ihn, ſo hatte er die Wahrheit geſagt, und man mußte ihn paſſiren laſſen; ließen ſie ihn laufen, ſo hätte er die Unwahrheit geſagt. In dieſer Verlegenheit wandten ſie ſich an die Weisheit des Statthalters, der den weiſen Ausſpruch that: Daß in ſo zweifelhaften Fällen man die gelindeſte Maßregel zu ergreifen und ihn alſo laufen zu laſſen habe. Sancho hat ſich nicht den Kopf zerbrochen.

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 196.

**) *Athenaeus IX*, *p.* 401 (*ed. Casaubon.* 1597); *Suidas v.* Φιλητᾶς *T. III*, *p.* 600; *Menag. ad Diog. Laërt. II*, §. 108.

Was Folge ſeyn ſoll, wird zum Inhalte oder Urſache ſelbſt gemacht mit einer Beſtimmung, welche das Gegentheil des Inhalts als Folge iſt: Hängen als wahr geſprochen ſoll nicht das Hängen als Folge haben; Nicht-Hängen als That, Geſchehenes, ſoll zur Folge haben das Hängen. So iſt die höchſte Strafe als Folge der Tod; beim Selbſtmord iſt der Tod ſelbſt zum Inhalte des Verbrechens gemacht, kann alſo nicht als Strafe ſeyn.

Ich führe ferner gleich noch ein ſolches Beiſpiel nebſt der Antwort an. „Menedemus wurde gefragt, ob er ſeinen Vater zu ſchlagen aufgehört habe?“ Man wollte ihn in Verlegenheit ſetzen; Ja oder Nein zu antworten, iſt hier gleich bedenklich. Denn ſage ich: Ja, ſo habe ich ihn alſo geſchlagen; Nein, ſo ſchlage ich noch fort. „Menedemus erwiderte: Ich habe weder aufgehört, noch habe ich ihn geſchlagen.“ Der Gegner wollte ſich damit nicht zufrieden geben. *) Durch dieſe Antwort, die zweiſeitig iſt, Eins ſowohl, als das Andere aufhebt, iſt die Frage in der That beantwortet; ebenſo wie die obige Frage, ob der wahr rede, der geſteht, daß er lüge: Er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit iſt dieſer Widerſpruch. Aber ein Widerſpruch iſt nicht das Wahre; dieſer kann nicht in die Vorſtellung (Sancho Panſa) kommen. Im Bewußtſeyn tritt der Widerſpruch, das Bewußtſeyn der Entgegengeſetzten, hervor; er iſt nur an ihnen aufzuzeigen, — er kommt vor in ſinnlichen Dingen, Seyn, Zeit, ihr Widerſpruch wird auseinander gehalten. Dieſe Sophismen ſind nicht Schein eines Widerſpruchs, ſondern es iſt wirklicher Widerſpruch vorhanden. Im Beiſpiel iſt zweierlei vorgelegt, eine Wahl; aber die Beſtimmung ſelbſt iſt ein Widerſpruch.

β. Der Verborgene und die Elektra **) gehen dar-

*) Diog. Laërt. II, §. 135.

**) *Bruckeri Hist. crit. phil. T. I, p.* 613.

auf, daß der Widerſpruch geſetzt wird, jemanden zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Ich frage Einen: Kennſt Du Deinen Vater? Er antwortet: Ja. Ich frage weiter: Wenn ich Dir nun jemand zeige, der hinter einem Vorhange verborgen iſt, kennſt Du ihn? — Nein. — Nun es iſt Dein Vater; Du kennſt alſo Deinen Vater nicht. Ebenſo bei der Elektra. Soll von ihr geſagt werden, ſie kannte ihren Bruder Oreſt, der vor ihr ſtand, oder nicht? Dieſe Wendungen ſehen flach aus; inzwiſchen iſt es intereſſant, ſie näher zu betrachten. α) Kennen behauptet: Einen in der Vorſtellung als Dieſen haben, — nicht unbeſtimmt im Allgemeinen, ſondern als Dieſen; β) nun wird er aufgezeigt als ein Dieſer, — der Verborgene oder Oreſt iſt ein Dieſer. Aber Elektra kennt ihn nicht, ihre Vorſtellung erkennt ihn; der Dieſe der Vorſtellung und der Dieſe hier ſind ihr nicht daſſelbe. In der That aber iſt der Dieſe der Vorſtellung eben nicht ein wahrer Dieſer. Dieſes Widerſprechende wird durch die Beſtimmung (ὅρος) gelöſt: Sie kannte ihn in ihrer Vorſtellung, aber nicht als Dieſen. So dort. Der Sohn kennt den Vater, wenn er ihn ſieht, d. h. wenn er ein Dieſer für ihn iſt; verborgen aber iſt er nicht ein Dieſer für ihn, ſondern ein aufgehobener Dieſer. Der Verborgene als ein Dieſer in der Vorſtellung wird ein allgemeiner, und verliert ſein ſinnliches Seyn. Es kommt in dieſen Geſchichtchen gleich der höhere Gegenſatz des Allgemeinen und des Dieſen herein, inſofern in der Vorſtellung Haben überhaupt im Elemente des Allgemeinen iſt. Als Dieſer aufgehoben, iſt er nicht nur Vorſtellung; Wahrheit iſt im Allgemeinen, — Bewußtſeyn hierüber. Das Allgemeine iſt denn eben dieß, daß es die Einheit Entgegengeſetzter iſt; es iſt in dieſer Bildung der Philoſophie überhaupt das Weſen — und das Dieſes, das ſinnliche Seyn darin aufgehoben —, das Negative des Dieſen. (Dieß Bewußtſeyn, daß das dieſe ſinnliche Seyn im Allgemeinen aufgehoben iſt, iſt es beſonders, was von Stilpo ſich aufgezeichnet findet).

γ. Andere von dergleichen Witzen ſind bedeutender; z. B. die Argumentationen, die σωρείτης und φαλακρός, jene der Häufende, *) dieſe der Kahle **) genannt wird. Beide beziehen ſich auf das ſchlechte Unendliche und das quantitative Fortgehen, das zu keinem qualitativen Gegenſatze kommen kann, und ſich am Ende doch bei einem qualitativ abſoluten Gegenſatze befindet. Der Phalakrus iſt das umgekehrte Problem vom Sorites. Es wird gefragt: Macht Ein Korn einen Haufen? Oder: Macht Ein Haar weniger einen Kahlkopf? — Nein. — Noch eins? — Noch keinen. Dieſe Frage wird immer wiederholt, während immer Ein Korn dazugelegt, oder Ein Haar ausgezogen wird. Wo nun endlich geſagt wird, daß es doch ein Haufen oder Kahlkopf ſey: ſo hat alſo das zuletzt zugelegte Korn oder das zuletzt ausgeriſſene Haar den Haufen oder Kahlkopf ausgemacht; was zuerſt geläugnet wurde. Aber wie kann wieder Ein Korn einen Haufen bilden, der doch aus ſo viel Körnern beſteht? Der Satz iſt: Ein Korn macht keinen Haufen. Der Widerſpruch iſt, daß Eins Setzen oder Nehmen ebenſo in's Entgegengeſetzte, das Viele, übergeht. Eins Wiederholen iſt Setzen des Vielen; die Wiederholung macht, daß einige viele Körner zuſammenkommen. Das Eins wird zu ſeinem Gegentheil, einem Haufen; das weggenommene Eins wird zur Kahlheit. Eins und ein Haufen ſind ſich entgegengeſetzt; aber auch eins. Oder das quantitative Fortgehen ſcheint nichts zu verändern, bloß zu vermehren und zu vermindern; iſt aber zuletzt ins Gegentheil übergegangen. Eine unendlich kleine oder unendlich große Größe iſt keine Größe mehr. Wir trennen Qualität und Quantität immer von einander. Dieß Viele iſt ein quantitativer Unterſchied; aber dieſer gleichgültige Unterſchied der Menge, Größe ſchlägt hier endlich um in den qualitativen Unterſchied.

---

*) *Cicero l. l.*

**) *Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p. 614, not. s.*

Dieſe Beſtimmung iſt von der größten Wichtigkeit; was jedoch unſerem Bewußtſeyn nicht unmittelbar vorliegt. Z. B. Ein Groſchen, Ein Thaler, ſagt man, macht nichts aus; mit allem dem Nichts-Ausmachen wird der Beutel leer — macht was aus —, ein ſehr qualitativer Unterſchied. Das Waſſer wird erwärmt, es wird immer wärmer; und bei 80° Reaumür ſchlägt es plötzlich um in Dampf. Dieſer Unterſchied, Gegenſatz von Quantität und Qualität iſt ſehr wichtig; aber das Dialektiſche ihres Uebergangs in einander iſt das, was unſer Verſtand nicht anerkennt, — er bleibt dabei, das Qualitative iſt nicht quantitativ und das Quantitative iſt nicht qualitativ. In jenen Beiſpielen, die wie Späße ausſehen, liegt die gründliche Betrachtung der Denkbeſtimmungen, auf die es ankommt.

Sie haben unzählig viel ſolcher Späße gehabt; einige ſind von wichtigerer, andere von unbedeutender Art. Eine Menge anderer Wendungen führt Ariſtoteles an in ſeinen Elenchen, die alle einen ſehr formellen Widerſpruch, der in der Sprache vorkommt, aufzeigen, — einen Widerſpruch, der in der Form der Sprache liegt, weil eben in ihr das Einzelne in's Allgemeine aufgenommen iſt. „Wer iſt das? — Es iſt Sokrates. — Iſt Sokrates nicht generis masculini? — Ja. — Das iſt generis neutrius, alſo wird Sokrates generis neutrius geſetzt.“ *) Oder Ariſtoteles **) erzählt auch folgendes Argument; es iſt ein Handwerksburſchen-Witz, wie er ſich im Eulenſpiegel findet. Ariſtoteles giebt ſich dabei redlich viele Mühe, die Verwirrung aufzuheben. „Du beſitzeſt einen Hund, der Junge hat; dieſer Hund iſt alſo Vater. Du haſt alſo einen Vater, deſſen Junge Hunde ſind; Du ſelbſt biſt alſo ein Bruder von Hunden, und ſelbſt ein Hund.“ In Erfindung von dergleichen Witzen ſind die Griechen der damaligen und ſpäteren Zeit ganz unerſchöpf-

*) *Aristoteles de soph. elench. c. 14; Buhle ad h. l. argumentum, p.* 512.

**) *De sophist. elench. c.* 24.

lich geweſen. Bei den Skeptikern werden wir ſpäterhin die dialektiſche Seite weiter ausgebildet und auf einen höheren Punkt gebracht ſehen.

c. Stilpo.

Einer der berühmteſten Eriſtiker iſt Stilpo, ein geborner Megariker. Diogenes erzählt, „daß er ein ſehr gewaltiger Streiter geweſen. Er übertraf alle ſo ſehr an Scharfſinn der Rede, daß ganz Griechenland um ſeinetwillen (ἀφορῶσαν εἰς αὐτόν) in Gefahr geweſen (wenig fehlte), zu megariſiren (μεγαρίσαι)." Er lebte zur Zeit Alexanders des Großen und nach ſeinem Tode (Ol. 114, 1; 324 v. Chr.) in Megara, wo die Generale Alexanders Krieg mit einander führten. „Ptolemäus Soter, Demetrius Poliorcetes des Antigonus Sohn erwieſen ihm, wie ſie Megara eroberten, viele Ehre. In Athen ſoll Alles aus den Werkſtätten herausgelaufen ſeyn, um ihn zu ſehen; und als ihm jemand ſagte, man bewundere ihn wie ein fremdes Thier, antwortete er: Nein, ſondern wie einen wahren Menſchen." *) Bei Stilpo hebt ſich dieß vornehmlich heraus, daß er das Allgemeine im Sinne der formellen, abſtrakten Verſtandes-Identität nahm. Die Hauptſache in ſeinen Beiſpielen iſt aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Beſondere geltend gemacht zu haben.

α. Diogenes führt zuerſt in Beziehung auf den Gegenſatz des Dieſen und des Allgemeinen von ihm an: „Wer ſage, es ſey (ein) Menſch, (wer Menſch ſage) ſage Niemand; denn er ſage nicht dieſen oder jenen. Denn warum eher dieſen, als jenen? Alſo auch nicht dieſen." **) Daß Menſch das Allgemeine

*) *Diog. Laërt. II*, §. 119, 113, 115.

**) Diog. Laërt. II, §. 119: *δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς, ἀνήρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα. οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε.*

iſt, und nicht Dieſer beſtimmt gemeint iſt, giebt jeder leicht zu; aber Dieſer bleibt uns noch in unſerer Vorſtellung daneben ſtehen. Allein Stilpo ſagt, daß der Dieſe gar nicht ſey und geſagt werden könne, daß nur das Allgemeine iſt. Diogenes Laertius ſagt: „Er hob die Gattungen auf.“ Vielmehr läßt ſich aus dem, was von ihm angeführt wird, das Gegentheil ſchließen: Daß er das Allgemeine behauptet und das Einzelne aufgehoben; — Tennemann *) meint freilich auch: die Gattungen.

Eben dieß, daß die Form der Allgemeinheit feſtgehalten wird, drückt ſich weiter in einer Menge von Anekdoten aus, die von Stilpo aus dem gemeinen Leben erzählt werden. So ſagt er: „Der Kohl, der hier aufgezeigt (verkauft) wird, iſt nicht. Denn der Kohl iſt ſchon vor vielen tauſend Jahren geweſen; alſo iſt der Kohl nicht dieſer aufgezeigte;“ **) d. h. nur das Allgemeine iſt, dieſer Kohl iſt nicht. Wenn ich ſage: Dieſer Kohl, ſo ſage ich ganz etwas Anderes, als ich meine; denn ich ſage: alle anderen Kohle.

Noch wird angeführt eine Anekdote in dieſem Sinne. „Er war in Unterredung mit Krates, einem Cyniker, begriffen, und brach ſie ab, um Fiſche zu kaufen. Krates ſagte darüber: Wie, Du verläßt die Rede?“ (In dem Sinne, wie auch im gemeinen Leben Einer ausgelacht wird, oder für ungeſchickt gilt, der nichts antworten zu wiſſen ſcheint; und die Rede ſo Großes gilt, daß es beſſer ſcheint, wenn nur überhaupt etwas geantwortet wird, beſſer als gar nichts, — und man keine Antwort ſchuldig bleibt). „Stilpo antwortete: Keineswegs, ſondern die Rede habe ich, Dich aber verlaſſe ich; denn die Rede bleibt, aber die Fiſche werden verkauft.“ ***) Was in dieſen einfachen Beiſpielen er-

---

*) *Band II, S.* 158.

**) Diog. Laërt. II, §. 119: *καὶ πάλιν· Τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον* (olus, quod ostenditur, non est)· *λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν κ. τ. λ.*

***) *Diog. Laërt. l. l.*

wähnt wird, ſcheint trivial, weil es ſolch eine triviale Materie iſt; in anderen Formen erſcheint es wichtiger, um weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Ueberhaupt daß das Allgemeine im Philoſophiren geltend gemacht wird, ſo daß ſogar nur das Allgemeine geſagt werden könne, und das Dieſe, gemeinte, gar nicht, — dieß iſt ein Bewußtſeyn und Gedanke, zu dem die philoſophiſche Bildung unſerer Zeiten noch gar nicht gekommen iſt. Der gemeine Menſchenverſtand, oder auch der Skepticismus neuerer Zeit oder Philoſophie überhaupt, die behauptet, daß die ſinnliche Gewißheit Wahrheit habe, oder daß dieß wahr ſey, daß es außer uns ſinnliche Dinge gebe, und was er ſehe, höre als ſolcher u. ſ. f., jeder für wahr halte, — mit dieſen braucht ſich eigentlich gar nicht eingelaſſen zu werden, in Anſehung einer Widerlegung aus Gründen; ſie behaupten unmittelbar, das Unmittelbare ſey das Wahre. Sie brauchen nur nach dem aufgefaßt zu werden, was ſie ſagen; ſie ſagen nämlich immer etwas Anderes, als ſie meinen. Es iſt das Frappanteſte, daß ſie das gar nicht ſagen können, was ſie meinen. Sie ſagen: das Sinnliche; dieß iſt ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Dieſen, — oder Dieſer iſt alle Dieſe. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Dieſe iſt nur ein Gemeintes; ſage ich Dieſes, ſo iſt es das Allgemeinſte. Z. B. Hier iſt das, was ich zeige, — Jetzt, indem ich rede; aber Hier und Jetzt iſt alle Hier und Jetzt. Wenn ich ſage: Ich, ſo meine ich mich, dieſe einzelne Perſon von allen anderen unterſchieden. Ich bin aber eben ſo ein Gemeintes; ich kann mich, der ich meine, gar nicht ſagen. Ich iſt abſoluter Ausdruck. Ich, und kein Anderer als Ich, — ſo ſagen Alle von ſich, Ich iſt Jeder. Wer iſt da? — Ich. — Das ſind Alle. Allgemeines iſt; aber auch das Einzelne, — iſt nur Allgemeines, ſo ſehr, daß im Wort, Sprache, einer Exiſtenz aus dem Geiſte geboren, das Einzelne, wie es gemeint wird, gar nicht Platz finden kann. Die Sprache drückt weſentlich nur

Allgemeines überhaupt aus; was man aber meint, iſt das Beſondere, Einzelne. Man kann daher das, was man meint, in der Sprache nicht ſagen. Wenn ich mich durch das Alter, Geburtsort, das, was ich gethan, wo ich zu dieſer Zeit geweſen bin, oder bin, unterſcheiden und als dieſen Einzelnen beſtimmen will: ſo geht es damit ebenſo. Ich bin jetzt ſo viele Jahre alt; aber eben dieß Jetzt, das ich ſage, iſt alle Jetzt. Beſtimme ich von einer Zeitperiode an (Chriſti Geburt u. ſ. f.), ſo iſt dieſe Epoche allein fixirt wieder durch das Jetzt, das ſich immer verrückt — Eins durchs Andere —: Von Jetzt an vor 1805 Jahren, — und Jetzt iſt 1805 nach Chriſti Geburt. Sie beſtimmen nur einander; aber das Ganze iſt unbeſtimmt, hat ein anfang- und endloſes Vor und Nach. Ebenſo Hier; Dieſer hier iſt ein Jeder, Jeder iſt in einem Hier. Es iſt dieß die Natur der Allgemeinheit, die ſich in der Sprache geltend macht. Wir helfen uns dann durch den Namen überhaupt, womit wir vollkommen etwas Einzelnes beſtimmen, — Dieſes, das ſo heißt; allein wir geben zu, nicht die Sache ſelbſt ausgeſprochen zu haben. Der Name als Name iſt kein Ausdruck, der das enthält, was ich bin; er iſt ein Zeichen — und ein zufälliges Zeichen — des thätigen Gedächtniſſes.

β. Indem Stilpo das Allgemeine als das Selbſtſtändige ausſprach, löſte er Alles auf. „Das iſt verſchieden, deſſen Beſtimmung verſchieden iſt;“ das Fixiren der Beſtimmung iſt Fixiren zur Selbſtſtändigkeit. So die Eigenſchaften der Dinge; ſind ſie Beſtimmtheit (λόγος) für ſich, ſo iſt das Ding Aufgelöſtes, Aggregat von vielen ſelbſtſtändigen Beſtimmungen. Dieß hat Stilpo behauptet. Deſſen Beſtimmungen (λόγοι, in Form der Allgemeinheit) verſchieden ſind, iſt ein Anderes. Weil „die Beſtimmungen“ (welche das Reale ſind) „getrennt ſind,“ ſo giebt es nichts Individuelles. „Sagt man: Sokrates iſt muſikſch, Menſch, ſo ſind dieſe εἴδη von einander verſchieden;“ iſt Sokrates alſo Einer, ſo hat

dieß keine Wahrheit, — nur das Allgemeine iſt das Wahre. *)

γ. Es iſt ſehr merkwürdig, daß dieſe Form der Identität im Stilpo zum Bewußtſeyn kam: „Man dürfe keinem Gegenſtande ein verſchiedenes Prädikat beilegen;“ **) — identiſcher Satz. „Wenn wir von einem Pferde das Laufen ausſagen, ſagt er nicht, daß das Prädikat mit dem Gegenſtande, dem es beigelegt wird, identiſch iſt. Sondern eine andere ſey die Begriffsbeſtimmung: Menſch, — eine andere die: gut; ebenſo unterſcheiden ſich: Pferd und Laufen. Denn wenn wir nach dem Begriffe eines jeden gefragt werden, ſo geben wir für beide nicht denſelben an. Daher irren die, welche Verſchiedenes von Verſchiedenem ausſagen. Denn wäre Menſch und gut daſſelbe, und ebenſo Pferd und laufen: wie könnte man auch von dem Brod und der Arznei das: gut, — und vom Löwen und Hunde das Laufen ausſagen?“ ***) „Man müſſe alſo nicht ſa-

---

*) Simplicius in Phys. Aristotelis, p. 26 (Tennemann, Th. II, S. 161): *διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα* (dieſe Dinge) *ἕτερά ἐστιν, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν* (wohl *αὐτὸ*) *αὐτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὐτοῦ κεχωρισμένος.*

**) Plutarch. advers. Coloten c. 22, p. 1119 ed. Xyl. (p. 174, Vol. XIV. ed. Hutten): *τραγῳδίαν ἐπάγει* (ὁ *Κολώτης*) *τῷ Στίλπωνι καὶ τὸν βίον ἀναιρεῖσθαί φησιν ὑπ' αὐτοῦ λέγοντος, ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι· πῶς γὰρ βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθόν, μηδὲ ἄνθρωπον στρατηγόν, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἄνθρωπον, καὶ χωρὶς, ἀγαθὸν ἀγαθόν, καὶ στρατηγὸν στρατηγόν, μηδὲ ἱππεῖς μυρίους,.. ἀλλ' ἱππεῖς ἱππεῖς, καὶ μυρίους μυρίους καὶ τἆλλα... Τίς δὲ διὰ ταῦτα χεῖρον ἐβίωσεν ἄνθρωπος; τίς δὲ τὸν λόγον ἀκούσας, οὐ συνῆκεν, ὅτι παίζοντός ἐστιν εὐμούσως.*

***) cod. c. 23, p. 1120 (p. 176): *εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν οὗ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ. καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδί-*

gen, der Menſch iſt gut, noch, der Menſch iſt ein Feldherr: ſondern, der Menſch iſt nur der Menſch, gut nur gut, der Feldherr nur der Feldherr; nicht, zehntauſend Ritter: ſondern Ritter ſind nur Ritter, zehntauſend ſind nur zehntauſend."

2. Die cyrenaiſche Schule.

Sokrates wollte ſich als Individuum ausbilden; ſo auch ſeine Schüler, ebenſo die cyniſche und cyrenaiſche Schule. Die Cyrenaiker blieben nicht bei der Beſtimmung des Guten im Allgemeinen ſtehen; ſondern ſie ſuchten das Gute näher zu beſtimmen, und ſetzten es in das Vergnügen, die Luſt des Einzelnen. Die Cyniker ſcheinen dem ganz entgegen zu ſeyn. Individuelles Leben, praktiſche Philoſophie iſt Hauptzweck. Die Cyrenaiker nun befriedigen ihre beſondere Subjektivität; unter Luſt kann man jedes verſtehen. Die Cyniker befriedigen auch das Subjekt; ſo ſind ſie identiſch mit den Cyrenaikern. Der beſtimmte Inhalt der Befriedigung iſt aber das Naturbedürfniß; ſie drücken ſo Negativität gegen das, was Andere thun, Anderen gilt, aus. Im Ganzen haben dieſe Schulen denſelben Zweck: Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Individuums.

Das Princip der cyrenaiſchen Schule iſt einfach dieß, daß es die Beſtimmung des Menſchen, ſein Höchſtes, Weſentliches ſey, das Vergnügen, angenehme Empfindungen zu ſuchen. Vergnügen iſt bei uns ein triviales Wort. Wir ſind es gewohnt, daß es ein Höheres giebt als das Vergnügen, ſind es gewohnt, es als inhaltslos zu betrachten. Man kann es auf tauſenderlei Weiſe haben, es kann das Reſultat vom Allerverſchiedenſten ſeyn; und dieſe Verſchiedenheit iſt in unſerem Bewußtſeyn als ſehr wichtig und höchſt weſentlich. So erſcheint uns zunächſt

---

δομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας. εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τὸ ἀγαθόν; καὶ νὴ Δία πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν;

das Princip als trivial; und es iſt auch im Allgemeinen ſo. Vor der kantiſchen Philoſophie iſt eigentlich das allgemeine Princip die Glückſeligkeitslehre geweſen; und die Geſichtspunkte angenehmer oder unangenehmer Empfindungen waren bei den Philoſophen damaliger Zeit als eine letzte weſentliche Beſtimmung, z. B. bei Mendelsſohn, Eberhardt u. ſ. w., wo ſogar eine Tragödie angenehme Empfindungen erwecken ſoll, vermittelſt der unangenehmen, die darin dargeſtellt ſind.

a. Ariſtippus.

Die Cyrenaiker haben ihren Namen von Ariſtipp aus Cyrene in Afrika, dem Urheber und Haupt der Schule. Er war lange mit Sokrates umgegangen, und hatte ſich bei ihm gebildet; oder er war vielmehr ſchon ein entſchiedener, gebildeter Menſch, ehe er den Sokrates aufſuchte. Er hatte von ihm entweder in Cyrene oder bei den olympiſchen Spielen, welche die Cyrenaiker als Griechen ebenfalls beſuchten, gehört. Sein Vater war ein Kaufmann, und er ſelbſt kam auf einer Reiſe, die Handelsverhältniſſe zum Zweck hatte, nach Athen. *) Mit den allgemeinen Worten des Sokrates vom Guten und Schönen hat er ſich nicht befriedigt (gab ihnen beſtimmten Inhalt, — Sokrates nicht): ſondern das ins Bewußtſeyn reflektirte Weſen beſtimmt, und zwar in ſeiner höchſten Beſtimmtheit als Einzelnheit genommen. Das Weſen, das Allgemeine, das Denken iſt ihm die Seite der Realität als einzelnes Bewußtſeyn, um welche ſich der Menſch zu bekümmern hat; — Vergnügen und Genuß das Einzige, was zu ſuchen vernünftig iſt.

Bei Ariſtipp iſt ſein Charakter, ſeine Perſönlichkeit das Wichtigſte. Er ſuchte das Vergnügen als ein ganz gebildeter Geiſt, als ein Menſch, der ſich eben durch die Bildung des

*) *Diog. Laërt. II*, §. 65; *Tennemann*, *Band II*, *S.* 103; *Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p.* 584 *sqq.*

Gedankens zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles Beſondere, gegen Leidenſchaften, gegen Bande jeder Art erhoben hatte. Wenn man das Vergnügen zum Princip macht, ſo haben wir dabei vor uns die Vorſtellung, daß man ſowohl beim ſinnlichen als geiſtigen Genuß ein abhängiger Menſch ſey: es ſey dem Princip der Freiheit entgegen. So aber iſt weder die cyrenaiſche noch die epikuräiſche Lehre, die im Ganzen daſſelbe Princip hat, vorzuſtellen. Es ſind hierbei zwei Momente weſentlich: das Eine iſt das Princip für ſich, die Beſtimmung des Vergnügens. Aber das Andere iſt, daß der Menſch einen gebildeten Geiſt habe und durch dieſe Bildung ſeines Geiſtes ſeine vollkommene Freiheit erwerbe, die er nur fähig ſey, durch die Bildung zu erwerben; während er anderer Seits nur durch die Freiheit die Bildung erhalte, — durch welche Bildung des Geiſtes allein er fähig ſey, Vergnügen zu haben. Man kann ſagen, dieß Princip ſey unphiloſophiſch: es ſey das Gegentheil von Philoſophie, das Princip in das Vergnügen zu ſetzen; aber es nimmt die Wendung, daß die Bildung des Geiſtes, des Gedankens zur Bedingung gemacht wird, wodurch das Vergnügen allein gewonnen werden kann. Genug Ariſtipp war ein höchſt gebildeter Mann; und ſchätzte auch die Bildung auf's Höchſte. Denn wenn er auch die ἡδονή zu ſeinem Princip machte, ſo ging er doch davon aus, daß es nur ein Princip für den philoſophiſch Gebildeten ſey. Das Princip des Ariſtipp war alſo dieß: Das, was angenehm empfunden ſey, wiſſe man nicht unmittelbar, ſondern nur durch Nachdenken, Philoſophiren.

Nach dieſen Grundſätzen lebte Ariſtipp; und was uns von ihm aufbehalten worden iſt, betrifft mehr ſeine Lebensweiſe und Anekdoten, als philoſophiſche Lehren. Die philoſophiſche Ausbildung dieſes Princips, die übrigens nicht viel auf ſich hat, wird mehr ſeinen ſpäteren Nachfolgern, Ariſtipp dem Jüngeren und Theodor, zugeſchrieben, die mit noch Anderen unter der cyrenaiſchen Schule begriffen werden, die dann in die epikuräiſche

überging. Hegeſias, Anniceris werden dann beſtimmt als ſolche genannt, die das erſte Princip weiter ausgebildet haben. Es iſt innerhalb dieſer Schule allein merkwürdig, den Fortgang zu größerer Konſequenz des Allgemeinen, und darum Inkonſequenz gegen das Princip zu ſehen.

Die vielfachen Anekdoten, die von Ariſtipp erzählt werden, — Züge einer geiſtreichen und freien Sinnesart, — ſind das Intereſſanteſte. Er ging in ſeinem Leben darauf, das Vergnügen zu ſuchen, aber nicht ohne Verſtand, ſondern (und dadurch iſt er auf ſeine Weiſe Philoſoph) Theils mit Beſonnenheit, welche einer augenblicklichen Luſt ſich nicht ergiebt, weil ein größeres Uebel daraus entſpringt: Theils ohne Aengſtlichkeit — (Philoſophie gehöre dazu, nicht ängſtlich zu ſeyn) —, die ſich allenthalben vor übeln und möglichen ſchlimmen Folgen fürchtet; überhaupt aber ohne alle Abhängigkeit von den Dingen, ohne ſich an etwas zu befeſtigen, das ſelbſt veränderlicher Natur iſt. Man ſagt, „er habe in jede Lage gepaßt, ſich in alle Umſtände finden können;“ ſey an den Höfen der Könige, wie im elendeſten Zuſtande ſich gleich geblieben. „Plato ſoll zu ihm geſagt haben: Dir allein iſt es gegeben, den Purpur (χλαμύδα) und Lumpen tragen zu können. — Beſonders“ hielt er ſich „bei Dionys“ auf, „war ſehr beliebt,“ und ſchmarotzte da mit, immer aber in großer Unabhängigkeit; „Diogenes, der Cyniker, nannte ihn deshalb den königlichen Hund.“ Einen Beweis ſeiner vollkommenen Gleichgültigkeit giebt uns Folgendes. „Als Dionyſius ihn einſt angeſpieen, ertrug er es geduldig, und ſagte, darüber getadelt: Die Fiſcher laſſen ſich vom Meer benetzen, um einen ſchlechten Fiſch zu fangen, und ich ſollte dieß nicht ertragen, um ſo einen Wallfiſch zu fangen. — Er genoß das Vergnügen der Gegenwart, ohne ſich zu bemühen nach ſolchem, das nicht gegenwärtig war. — Als einſt Dionyſius ihn aufforderte, von drei Hetären Eine zu wählen, nahm er ſie alle mit, ſagend, auch dem Paris ſey es gefährlich geweſen, Eine vorge-

zogen zu haben; als er ſie aber bis zum Vorhof des Hauſes geführt, entließ er ſie alle drei." *)

„Er forderte auch zuerſt unter allen Sokratikern Geld von denen, die er unterwies. Er ſelbſt ſchickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückſchickte. — Als er von einem Manne, der ihm ſeinen Sohn übergeben wollte, funfzig Drachmen forderte, dieſer aber die Summe zu hoch fand, und dafür meinte einen Sklaven kaufen zu können; antwortete Ariſtipp: Thue das, ſo wirſt Du deren zwei haben. — Als Sokrates ihn fragte: Woher haſt Du ſo vieles Geld; erwiederte er: Woher Du ſo weniges?" Aus dem Beſitz des Geldes machte er ſich nichts, — gegen die Konſequenz, die aus dem Vergnügen zu folgen ſcheint; er verſchwendete es ebenſo um einen Leckerbiſſen. „Er kaufte einmal ein Rebhuhn um 50 Drachmen" (20 Fl.). „Als ihn Einer darüber ſchalt, fragte er: Hätteſt Du es nicht um Einen Obolus erkauft? — Ja. — Nun, mir ſind 50 Drachmen nicht mehr werth. — Dann wurde es auf einer Reiſe — in Afrika **) — dem Sklaven mal ſauer, eine Summe Geldes zu ſchleppen; als er dieß ſah, ſagte er: Wirf weg, was zu viel iſt, und trage, was Du kannſt." ***)

Ueber den Werth der Bildung, „auf die Frage, wie ein Gebildeter ſich vom Ungebildeten unterſcheide, erwiederte er: ſo, daß ein Stein nicht auf dem anderen ſitze," †) — der Unterſchied iſt ſo groß, wie der eines Menſchen von dem Steine. Dieß iſt nicht ganz unrichtig; denn der Menſch iſt, was er iſt, wie er als Menſch ſeyn ſoll, erſt durch Bildung; es iſt ſeine zweite Geburt, er nimmt dadurch erſt von Dem Beſitz, was er von Natur hat, — und ſo iſt er erſt als Geiſt. Wir dürfen jedoch hierbei nicht an unſere ungebildeten Menſchen denken

*) *Diog. Laërt. II*, §. 66 — 67.
**) *Horatii Sermones II*, 3, *v.* 101.
***) *Diog. Laërt. II*, §. 65, 72, 80; §. 66, 77.
†) *eod. II*, §. 72.

denn bei uns haben dieſe durch den ganzen Zuſtand, durch die Sitten, die Religion Theil an einer Quelle der Bildung, die ſie hochſtellt gegen die, die nicht in einem ſolchen Zuſtande leben. „Diejenigen, welche die anderen Wiſſenſchaften betreiben, die Philoſophie aber vernachläſſigen, verglich Ariſtipp mit den Freiern der Penelope“ in der Odyſſee, „die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten.“ *) — — „Als eine Hetäre ihm ſagte, ſie habe ein Kind von ihm, ſagte er: Du weißt ſo wenig, ob von mir, als wenn Du durch Dorngebüſche ſpazierend, ſagen kannſt, welcher davon Dich geſtochen.“ **)

Ariſtipps und ſeiner Nachfolger Lehre iſt höchſt einfach. Die Beziehung des Bewußtſeyns auf das Weſen faßte er in ihrer oberflächlichſten erſten Geſtalt auf; und ſagte das Weſen aus als das Seyn, wie es unmittelbar für das Bewußtſeyn iſt, d. h. die Empfindung. Es wird jetzt ein Unterſchied gemacht zwiſchen dem Wahren, dem Geltenden, dem Anundfürſichſeyenden, und dem Praktiſchen, dem Guten, was Zweck ſeyn ſoll. In Anſehung deſſen, was das theoretiſch Wahre und das praktiſch Wahre iſt, machen die Cyrenaiker die Empfindung zum Beſtimmenden. So enthält dieß näher die Beziehung des Bewußtſeyns auf das Gegenſtändliche als Princip, nicht das Objektive ſelber. Die Cyrenaiker ſagten alſo: In theoretiſcher Rückſicht iſt dieß als das Wahre, was die Empfindung iſt, — nicht was in ihr iſt, nicht der Inhalt der Empfindung, ſondern ſie ſelbſt als Empfindung. Die Empfindung iſt nicht objektiv; das Gegenſtändliche beſteht nur in der Empfindung. „Wir können die Empfindung nicht als ein Seyendes ſetzen, und dieſes als das Wahre behaupten; ſo daß wir alſo behaupteten, ein Süßes, Weißes empfinden habe als Urſache einen Gegenſtand,

*) *Diog. Laërt. II*, §. 79.
**) *eod. II*, §. 81.

der weiß, ſüß ſey" *) u. ſ. f. „Wie ſo das theoretiſche Wahre die Empfindung iſt, ebenſo das praktiſche Wahre oder der Zweck," — ſein Inhalt, Realität nur die Empfindung. „Die Empfindung, wie ſie als Zweck iſt," ſo iſt ihre Verſchiedenheit nicht die gleichgültige des ſinnlichen Empfindens (Vielerlei), ſondern die entgegengeſetzte des Begriffs: Beziehung auf das Thun, das negativ, — es als Gegenſtand ebenſo negativ; „angenehm oder unangenehm, oder keins von beiden. Der Zweck" als Zweck ſeinem einfachen Weſen nach, in ſeiner Entgegenſetzung „iſt ebenſo das Gute oder Böſe;" — was ich als Recht empfinde, darum weil ich es empfinde — als angenehm, beſſer: als befriedigend. „Die angenehme Empfindung iſt nun das Gute, die unangenehme das Böſe. So ſind die Empfindungen die Kriterien für das Erkennen, und die Zwecke für das Handeln," — das theoretiſche Wahre und das praktiſche. „Wir leben, indem wir ihnen folgen, in Anſehung der Wirklichkeit und des Gefallens (ἐναργείᾳ καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες); jenes nach den theoretiſchen Anſchauungen (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), dieſes nach dem Angenehmen." **)

Hiermit treten wir in eine Sphäre, wo zweierlei Beſtimmungen vornehmlich hervorkommen, die wir in den folgenden Philoſophien überall finden, beſonders bei den Stoikern, Neuakademikern u. ſ. w. Das Eine nämlich iſt die Beſtimmung ſelbſt, — das Kriterium; das Zweite, was die Beſtimmung für das Subjekt ſey, was die Beſtimmung des Menſchen ſey. Und es kommt ſo die Vorſtellung vor von dem Weiſen: Was der Weiſe thue, wer der Weiſe ſey u. ſ. f. Um dieſe zwei Punkte handelt es ſich vornehmlich in den folgenden Philoſophien, ausgenommen bei Plato und Ariſtoteles. Warum dieſe zwei Ausdrücke hervortreten, hängt mit dem Vorhergehenden zuſammen.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 191 sqq.

**) eod. §. 199 — 200.

Das Gute, Wahre iſt das Allgemeine, der Zweck bei Sokrates; dieſes iſt noch als in ſich inhaltslos beſtimmt, — und das Intereſſe iſt jetzt, den Inhalt, eine Beſtimmung für daſſelbe zu finden. Von dem Guten u. ſ. f. kann man Jahre lang ſchwatzen; aber was iſt das Gute, das iſt die Frage. Welches iſt die nähere Beſtimmung? Dieß iſt das Kriterium. Und das Andere iſt: Was hat das Subjekt ſich zur Beſtimmung zu machen? Was iſt das Intereſſe des Subjekts, was nun hervortritt? Die Cyrenaiker ſetzten nun Luſt als Inhalt. Es tritt hier die Umkehrung des griechiſchen Geiſtes ein. Wenn die Religion, die Verfaſſung, die Geſetze eines Volkes gelten, wenn die Individuen eines Volkes darin ſtehen, identiſch damit ſind, Eins mit denſelben ſind: ſo tritt nicht die Frage auf, was hat das Individuum für ſich zu thun. Dieß iſt vielmehr vorhanden, und iſt in ihm vorhanden. Wenn hingegen dieſe Befriedigung nicht mehr da iſt, das Individuum nicht mehr in der Sitte ſeines Volkes ſteht, ſein Subſtantielles nicht mehr hat an der Religion, an den Geſetzen u. ſ. f. ſeines Landes: ſo fängt es an, für ſich zu ſorgen; es findet nicht mehr vor, was es will, befriedigt ſich nicht mehr in der Gegenwart, nicht in ſeiner Gegenwart. Dieß iſt nun näher die Urſache, daß die Frage hervortritt: Was iſt für das Individuum das Weſentliche? Wonach ſoll es ſich bilden, wonach ſtreben? So wird ein Ideal für das Individuum aufgeſtellt; und dieß iſt hier dann der Weiſe. In einem geſitteten, religiöſen Zuſtande findet es die Beſtimmung des Menſchen gegeben in dem Vorhandenen. Seine Beſtimmung iſt, rechtlich, ſittlich, religiös zu ſeyn; was das ſey, iſt in der Religion, in den Geſetzen des Volks vorhanden. Iſt aber der Zwieſpalt entſtanden, ſo muß das Individuum ſich in ſich vertiefen, muß da ſeine Beſtimmung ſuchen.

Das Hauptprincip der cyrenaiſchen Schule iſt alſo die Empfindung, die das Kriterium des Wahren und Guten ſeyn ſoll. Beſonders wird uns von ſpäteren Cyrenaikern mehr er-

zählt, — vornehmlich von Theodorus, Hegeſias und Anniceris die weitere wiſſenſchaftliche Ausbildung des ariſtippiſchen Princips, bis es verkommen und in Epikuräismus untergegangen. Die weitere Fortbildung aber des cyrenaiſchen Princips zu betrachten, hat beſonders deshalb Intereſſe, weil dieſe Fortbildung durch die nothwendige Konſequenz der Sache über das Princip ganz hinausgeführt iſt; — weitere Ausbildung iſt eigentlich das Aufheben deſſelben. Die Empfindung iſt das unbeſtimmt Einzelne. Wenn nun aber anderer Seits das Denken, die Beſonnenheit, die Geiſtesbildung in dieſem Principe geltend gemacht wird: ſo verſchwindet durch das Princip der Allgemeinheit des Denkens jenes Princip der Zufälligkeit, Einzelnheit, bloßen Subjektivität.

b. Theodorus.

Von den ſpäteren Cyrenaikern iſt noch erſtlich Theodor zu erwähnen, als Ausbilder gerühmt. Er hat ſich dadurch berühmt gemacht, „daß er das Daſeyn der Götter läugnete und deswegen aus Athen verbannt wurde.“ *) Ein ſolches Datum kann aber weiter kein Intereſſe, ſpekulative Bedeutung haben; denn die poſitiven Götter, die er läugnete, ſind ſelbſt kein Gegenſtand der ſpekulativen Vernunft. Er hat ſich noch dadurch ausgezeichnet, daß er in die Vorſtellung deſſen, was dem Bewußtſeyn das Weſen war, mehr das Allgemeine hineinbrachte, indem er „Freude und Leid als den Endzweck beſtimmte; ſo aber, daß jene dem Verſtande zugehöre, dieſes dem Unverſtande.“ Er unterſchied das Gute, ſeiner Form nach, vom Zwecke, ſeiner Realität und Inhalt nach; und beſtimmte das formelle „Gute als Verſtand und Gerechtigkeit, das Böſe aber als das Entgegengeſetzte, Vergnügen und Schmerz aber als gleichgültig.“ **)

---

*) *Diog. Laërt. II*, §. 97. §. 101 — 103.
**) *eod.* §. 98.

Wenn dieß zum Bewußtſeyn kommt, daß das Einzelne, Sinnliche, Empfindung, wenigſtens wie ſie unmittelbar iſt, nicht als Weſen zu betrachten iſt: ſo wird alſo geſagt, ſie müſſe mit Verſtand genoſſen werden, — d. h. eben die Empfindung als das was ſie iſt, ihre Unmittelbarkeit, iſt nicht das Weſen. Das Sinnliche überhaupt als Empfindung theoretiſch oder als praktiſch iſt nämlich etwas ganz Unbeſtimmtes, dieß oder jenes Einzelne; die Beurtheilung dieſes Einzelnen wird nothwendig, d. h. eben daſſelbe in der Form der Allgemeinheit betrachten, und ſomit kommt dieſe nothwendig wieder herein. Denn harmoniſche Empfindungen, Vergnügen haben,. wo die Einzelnheit beſchränkt wird, iſt Bildung, Allgemeinheit, — zunächſt über die Einzelnheit hinausgehen, berechnend, wobei größeres Vergnügen zu finden ſey. Unter den vielen Vergnügen, welches iſt nun das befriedigendſte? — Worin die größte Harmonie mit mir iſt. — Was bin Ich? — Ich bin ein Vielſeitiger. Die größte Harmonie mit mir iſt nur in der Uebereinſtimmung meines beſonderen Daſeyns und Bewußtſeyns mit meinem weſentlichen ſubſtantiellen Seyn. Was iſt alſo dieſes? — Verſtand, Gerechtigkeit; damit man erkenne, worin das Vergnügen zu ſuchen ſey. Wenn nun geſprochen wird, daß mit Verſtand genoſſen werden müſſe, oder daß die Glückſeligkeit mit Beſonnenheit, mit Ueberlegung geſucht werden müſſe: ſo ſind dieß leere Worte, gedankenloſes Sprechen. Denn die Empfindung und die Glückſeligkeit umfaßt ſie, iſt ihrem Begriffe nach das Einzelne, ſich Verändernde, ohne Allgemeinheit und Beſtand. Das Allgemeine (der Verſtand) hängt als eine leere Form an einem ihm ganz unangemeſſenen Inhalte.

c. Hegeſias.

Merkwürdig iſt deswegen, daß ein anderer Cyrenaiker, Hegeſias, eben dieſe Unangemeſſenheit der Empfindung und der Allgemeinheit, welche gegen das Einzelne iſt, ebenſowohl das Angenehme

als das Unangenehme in ſich hat, erkannte. Indem er überhaupt das Allgemeine feſter auffaßte und mehr geltend machte: ſo verſchwand ihm alle Beſtimmung der Einzelnheit, — in der That ihr Princip verſchwand. Es kam ihm zum Bewußtſeyn, daß die Empfindung, dieß Einzelne, nichts an ſich. Indem er auch die Empfindung, „das Vergnügen zum Zwecke machte:" ſo iſt ſie ihm das Allgemeine geweſen. Iſt das Vergnügen Zweck, ſo iſt nach dem Inhalt zu fragen; unterſucht man dieſen Inhalt, ſo iſt jeder Inhalt beſonderer, welcher dem Allgemeinen nicht angemeſſen iſt. Die Dialektik des Beſonderen tritt ein; bis zu dieſer Konſequenz hat Hegeſias das cyrenaiſche Princip verfolgt. Dieß Allgemeine iſt in dem enthalten, was er ausſprach, wie wir es oft genug ſagen hören, „daß es keine" — nichts Beſonderes — „vollkommene Glückſeligkeit gebe." Er ſagt: „Der Körper werde von mannigfaltigen Leiden geplagt, und die Seele leide da mit; es ſey deswegen gleichgültig, Leben oder den Tod zu erwählen. An ſich ſey nichts angenehm oder unangenehm," d. h. eben, es iſt ein leeres Wort, das Vergnügen als das Anſich auszuſprechen; denn es iſt vielmehr das Richtige, das keine Beſtimmung in ſich ſelbſt hat, — Negation objektiver Beſtimmtheit. Dieß Kriterium des Angenehmen und Unangenehmen ſey ſelber etwas ganz Unbeſtimmtes; iſt ſo ganz unbeſtimmt gemacht. „Die Seltenheit, Neuheit oder der Ueberdruß des Vergnügens erzeuge in Einigen Vergnügen, in Anderen Mißvergnügen. Armuth und Reichthum hat keine Bedeutung für das Angenehme; denn wir ſehen die Reichen nicht vorzüglicher die Freude genießen, als die Armen. Ebenſo iſt Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme." *)

„Nur dem Thoren kann daran gelegen ſeyn, zu leben, dem Weiſen iſt dieß gleichgültig," — und er mithin unabhängig;

*) *Diog. Laërt. II*, §. 93—94.

vor dem Allgemeinen, was ſo feſtgehalten iſt, ſchwindet alles Beſtimmte, ſelbſt das Leben. „Der Weiſe lebt nur für ſich, um ſein ſelbſt willen; er hält keinen Anderen ſeiner gleich würdig. Denn wenn er auch von Anderen“ (als: Freunden, — von außen u. ſ. f.) „die größten Vortheile (Genuß) erlangt (*χαρπούσθαι*): ſo kommt das dem nicht gleich, was er ſich ſelbſt giebt.“ Der Weiſe iſt, wie wenn jetzt gefragt wird: Was kann Ich wiſſen? Was ſoll Ich glauben? Was darf ich hoffen? Was iſt das höchſte Intereſſe des Subjekts? Nicht: Was iſt Wahrheit, recht, an und für ſich, in ſich beſtimmt? Sondern: Was iſt wahr und recht, inſofern es Einſicht, Ueberzeugung, Wiſſen des Individuums und Weiſe ſeiner Exiſtenz iſt? „Hegeſias und ſeine Freunde hoben“ (nach Diogenes) „auch die Empfindung auf, weil ſie keine richtige (genaue) Erkenntniß gebe.“ Das iſt im Ganzen ſkeptiſch. Sie ſagen ferner noch: „Zu thun iſt, was mit Gründen das Beſte ſcheint (*τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν*). Dem Fehler gehöre Verzeihung; denn Niemand fehle freiwillig, ſondern durch eine Leidenſchaft überwältigt. Der Weiſe haſſe nicht, ſondern belehre vielmehr. Sein Beſtreben gehe überhaupt nicht ſowohl darauf, Güter zu erlangen (*ἐν τῇ ἀγαθῶν αἱρέσει*), als die Uebel zu fliehen; ſein Zweck ſey, ohne Beſchwerde und Leid zu leben.“ *)

Es iſt hier bei Hegeſias die größere Konſequenz des Gedankens durchgeführt zu ſehen. Wenn vom Einzelnen die Rede iſt und er das Weſentliche bleibt, — er aber in die Allgemeinheit aufgefaßt wird: ſo verſchwinden in ihm alle die Beſtimmtheiten, welche dem Gefühle angehören; es verſchwindet ebenſo hiermit die Summe der Beſtimmtheiten — oder die Einzelnheit des Bewußtſeyns als ſolche —, des Angenehmen, des Genuſſes, u. ſ. f., überhaupt hiermit das Leben als unweſentlich. Das Princip der individuellen Freiheit ſcheint ganz auf's Einzelne zu gehen; wird

*) *Diog. Laërt. II*, §. 95.

dieß gedacht als Allgemeines, ſo löſt ſich alles Beſondere auf, es iſt gleichgültig. Dieſe Allgemeinheit und Freiheit des Selbſtbewußtſeyns, die Hegeſias als Princip heraushob, ſprach er (es kommt das Stoiſche und Epikuräiſche heraus: „Alles iſt Daſſelbe“) als vollkommene Gleichgültigkeit, Zuſtand des Weiſen aus; — eine Gleichgültigkeit, auf die wir alle philoſophiſchen Syſteme dieſer Zeit (Art) werden hinaus gehen ſehen: Dieß Aufgeben aller Realität, das gänzliche Inſichzurückgehen des Lebens. Es wird erzählt, daß Hegeſias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele ſeiner Zuhörer mit einer ſolchen Gleichgültigkeit und Ueberdruß des Lebens entflammte, daß ſie es ſich ſelbſt nahmen. *)

d. Anniceris.

Noch wird Anniceris und ſeine Anhänger angeführt, in welchen die Beſtimmtheit des Princips der cyrenaiſchen Schule ſich eigentlich ganz verläßt. Das Allgemeine verliert ſich in der Schule; ſie ſinkt herunter. Anniceris hat der philoſophiſchen Bildung eine andere Richtung gegeben, die ſpäterhin auch bei den Ariſtotelikern und Cicero eintritt; — eine Bildung, die popular iſt. Es wird von ihnen angeführt, „daß ſie Freundſchaft im gemeinen Leben, ſo wie Dank, Ehre gegen Eltern, und für's Vaterland etwas zu thun, zugeſtanden“ als Zweck, Intereſſe des Menſchen. „Obſchon der Weiſe ſich Beſchwerlichkeiten und Geſchäften unterziehe, ſo könne er deſſen ungeachtet glücklich ſeyn, wenn er ſelbſt wenig Vergnügen dabei gewinne. Freundſchaft ſey nicht um des Nutzens willen (διὰ τὰς χρείας) allein zu errichten, ſondern wegen des ſich erzeugenden Wohlwollens; und aus Liebe zum Freunde ſeyen auch Laſten und Beſchwerlichkeiten zu übernehmen.“ **) So geht es zum Popu-

*) *Cic. Tusc. Quaest. I, 34; Val. Max. VIII. 9.*

**) *Diog. Laërt. II, §. 96 — 97.*

laren, mehr in die moraliſche Weiſe über; das theoretiſch Spekulative verliert ſich. Eine Weiſe moraliſchen Philoſophirens entſteht, die bei Cicero und den ſpäteren Peripatetikern, in der Weiſe, wie ſich die ariſtoteliſche Philoſophie zur Zeit des Cicero gemacht hatte, das Uebergewicht hatte.

Den Gang der cyrenaiſchen Schule ſehen wir alſo dieſen: Die Eine Wendung iſt das Aufheben, das Ueberſpringen des Princips ſelbſt; die andere Wendung geht in das Populare, für die Konſequenz des Denkens iſt da kein Intereſſe mehr. Kriterium und der Weiſe ſind Ausdrücke, die jetzt ſehr häufig werden; κριτήριον iſt Urtheil, jetzt Beſtimmtheit im Allgemeinen. Die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns als Weſen, — aber als Weſen allgemein, — ſo als allgemein aufgefaßt: entſteht dann das, was man das Ideal des Weiſen zu nennen pflegt; es iſt der Einzelne, aber als allgemein vorgeſtellt. Dieſe Rednerei vom Weiſen iſt allgemein bei den Stoikern, Epikuräern, — ohne Begriff; es iſt ſein Zweck, nicht der allgemeine Zweck der Welt. Statt der Wiſſenſchaft des an und für ſich Objektiven iſt Wahrheit, Recht, als Inhalt, in Form eines exiſtirenden Subjekts. Es handelt ſich aber nicht von dem weiſen Manne, ſondern um die Weisheit des Univerſums, die reale Vernunft. Eine dritte Beſtimmung iſt dieß: Das Allgemeine iſt das Gute; die Seite der Realität iſt das Vergnügen, das Glück, — dieſes iſt einzelne Exiſtenz, unmittelbare Wirklichkeit. Wie ſtimmt nun Beides zuſammen? Die philoſophiſchen Schulen haben dieſen Zuſammenhang beider Beſtimmungen (die höher Seyn und Denken ſind) aufgeſtellt.

3. Die cyniſche Schule.

Von derſelben iſt nichts Beſonderes zu bemerken. Die Cyniker haben wenig philoſophiſche Ausbildung, und zu einem Syſtem, zu einer Wiſſenſchaft haben ſie es nicht gebracht; ſpäter wurde es erſt durch die Stoiker zu einer philoſophiſchen

Disciplin. Bei den Cynikern, wie bei den Cyrenaikern, war die Richtung: Zu beſtimmen, was für das Bewußtſeyn ſowohl für ſeine Erkenntniß als für ſeine Handlungen das Princip ſeyn ſollte. Die Cyniker haben auch das Gute als allgemeinen Zweck geſetzt: Worin iſt es zu ſuchen für den individuellen Menſchen? Wenn die Cyrenaiker, ihrem beſtimmten Princip nach, das Bewußtſeyn ſeiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Weſen für das Bewußtſeyn machten: ſo dagegen die Cyniker dieſe Einzelnheit, inſofern ſie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat; d. h. inſofern ich ein gegen alle Einzelnheit gleichgültiges, freies Bewußtſeyn bin. Sie ſtehen zunächſt den Cyrenaikern entgegen; denn während dieſen das Gefühl als Princip erſcheint, das freilich, indem es durch den Gedanken beſtimmt werden ſoll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird: fangen jene mit der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit als Beſtimmung des Menſchen an. Es iſt dieſelbe Gleichgültigkeit des Selbſtbewußtſeyns, welche Hegeſias als das Weſen ausgeſprochen hatte; dieſe Extreme in der Konſequenz ihres Satzes heben ſich ſelbſt auf, und gehen in einander über. Bei den Cyrenaikern iſt die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Bewußtſeyn: Es iſt nichts für mich das Weſen; den Cynikern iſt es ebenſo um ſich ſelbſt zu thun; das einzelne Selbſtbewußtſeyn war gleichfalls Princip. Die Cyniker haben, wenigſtens im Anfang, den Grundſatz für die Beſtimmung des Menſchen aufgeſtellt: Freiheit und Gleichgültigkeit ſowohl des Gedankens als des wirklichen Lebens gegen alle äußere Einzelnheit, beſonderen Zwecke, Bedürfniſſe und Genüſſe; ſo daß die Bildung nicht nur zur Unabhängigkeit in ſich, zur Gleichgültigkeit dagegen, fortgehe, wie bei den Cyrenaikern, ſondern zur ausdrücklichen Entbehrung, Beſchränkung der Bedürfniſſe auf das Nothwendige, was die Natur unmittelbar fordert. Die Cyniker haben als den Inhalt des Guten die höchſte Unabhängigkeit von der Natur geſetzt, d. h. die wenigſten Be-

dürfniſſe; es iſt eine Flucht vor dem Genuſſe, eine Flucht vor dem Angenehmen der Empfindung. Das Negative dagegen iſt hier das Beſtimmende, wie auch ſpäter dieſer Gegenſatz zwiſchen Cynikern und Cyrenaikern ebenſo zwiſchen den Stoikern und Epikuräern hervortritt. Es zeigt ſich hier ſchon, wie die Cyniker das Negative zum Princip machten, — dieſelbe Negation, die ſich auch findet in der weiteren Ausbildung, die die cyrenaiſche Philoſophie genommen hat.

Keine wiſſenſchaftliche Wichtigkeit hat die cyniſche Schule nicht; ſie macht nur ein Moment aus, das nothwendig im Bewußtſeyn des Allgemeinen vorkommen muß: Das Bewußtſeyn muß ſich in ſeiner Einzelnheit frei wiſſen von aller Abhängigkeit der Dinge und Genuſſes. (Wer am Reichthume oder dem Vergnügen hängt, dem iſt als reales Bewußtſeyn in der That ſolche Dinglichkeit oder ſeine Einzelnheit das Weſen.) Allein die Cyniker fixirten dieß Moment ſo, daß ſie die Freiheit in die wirkliche Entſagung des ſogenannten Ueberflüſſigen ſetzten; ſie erkannten nur dieſe abſtrakte bewegungsloſe Selbſtſtändigkeit, die ſich mit Genuß, Intereſſe für das allgemeine Leben und in demſelben nicht einläßt. Allein die wahrhafte Freiheit beſteht nicht in dieſer Flucht des Genuſſes, und der Beſchäftigung die auf andere Menſchen, andere Lebenszwecke geht; ſondern daß das Bewußtſeyn, in dieſer Verwickelung in alle Realität, über ihr ſteht, und frei von ihr iſt.

a. Antiſthenes.

Antiſthenes iſt der Erſte, der als Cyniker auftritt, ein Athener und Freund des Sokrates. Er lebte und lehrte zu Athen „in einem Gymnaſium, das Cynoſarges hieß; er iſt ἁπλοκύων, der einfache Hund, genannt worden. Seine Mutter war aus Thracien; dieß wurde ihm oft vorgeworfen," — ein Vorwurf, der bei uns unſchicklich iſt. „Er antwortete: Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athenienſer,

die ſich ſo viel darauf einbilden, Eingeborne zu ſeyn, ſind um nichts edler, als die eingebornen Muſcheln und Heuſchrecken. Er hat ſich bei Gorgias und Sokrates gebildet; ging aus dem Piräus täglich in die Stadt, den Sokrates zu hören.“ *) Er hat Mehreres geſchrieben und gilt nach allen Zeugen als ein höchſt gebildeter, edler und ſtrenger Mann, der es auch anfing, auf die äußerliche Aermlichkeit der Lebensweiſe einen Werth zu legen. Es werden die Titel mehrerer ſeiner Schriften erwähnt. **) Die Grundſätze des Antiſthenes ſind einfach; der Inhalt ſeiner Lehre bleibt beim Allgemeinen ſtehen. Es iſt aber überflüſſig, etwas Näheres von ſeinen Lehren anzuführen. Sie beſtehen in dergleichen ſchönen Reden (allgemeinen Regeln), wie „daß die Tugend ſich ſelbſt genüge, und nichts bedürfe als der Charakter-Stärke des Sokrates.“ — „Keine Bedürfniſſe haben, iſt göttlich; ſo wenig als möglich, komme dem Göttlichen am Nächſten.“ ***) — „Das Gute iſt ſchön, das Böſe iſt ſchimpflich. — Die Tugend beſtehe in Werken, und bedürfe nicht vieler Reden und Gründe, noch Lehren. Die Beſtimmung des Menſchen ſey ein tugendhaftes Leben. Der Weiſe begnüge ſich mit ſich ſelbſt; denn er beſitze Alles, was die Anderen zu beſitzen ſcheinen. Ihm genüge ſeine eigene Tugend; er ſey überall auf der Welt zu Hauſe. Wenn er des Ruhmes entbehre, ſo ſey dieß nicht für ein Uebel, ſondern für eine Wohlthat anzuſehen“ u. ſ. f. †) (Die Cyrenaiker lehrten im Gegentheil, daß man allein durch das Denken Vergnügen in ſich finde.) Da ſehen wir denn hier ſchon wieder die langweilige allgemeine Rednerei von dem Weiſen anheben, die von den Stoikern, ſo wie den Epikuräern dann noch mehr ausgeſponnen und weitläufiger ge-

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 13; 1 — 2.

**) *eod.* §. 15 — 18.

***) *Diog. Laërt. VI*, §. 105; *Tennemann B. II, S.* 92; (*Diog. Laërt. II*, §. 27).

†) Diog. Laërt. VI, § 11 — 12: *αὐταρκῆ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος κ. τ. λ.*

macht worden iſt; — dem Ideale, wo es ſich um das Subjekt handelt, um ſeine Beſtimmung, um ſeine Befriedigung, — und wo dann ſeine Befriedigung darin geſetzt wird, ſeine Bedürfniſſe zu vereinfachen.

Wenn Antiſthenes ſagt, daß die Tugend nicht der Gründe und Lehren bedürfe: ſo vergißt er, daß er ſelbſt eben durch die Bildung ſeines Geiſtes ſich dieſe Unabhängigkeit deſſelben erworben. Er hat es nur als Reſultat der Bildung angeſehen, Allem zu entſagen, was die Menſchen begehren. Wir ſehen zugleich, daß Tugend eine andere Bedeutung erhalten hat. Sie iſt nicht bewußtloſe Tugend, wie die unmittelbare eines Bürgers eines freien Volkes, der ſeine Pflichten gegen Vaterland, Stand und Familie ſo erfüllt, wie Vaterland, Stand es unmittelbar fordern. Das Bewußtſeyn, aus ſich herausgegangen, bedarf jetzt, Geiſt zu werden, alle Realität zu ergreifen und derſelben als der ſeinigen bewußt zu werden, oder zu begreifen. Solcherlei Zuſtände aber, die Unſchuld oder Schönheit der Seele und dergleichen genannt werden, ſind Kinderzuſtände, die an ihrer Stelle jetzt geprieſen werden, aus denen der Menſch, weil er vernünftig iſt, heraustreten muß, und aus der aufgehobenen Unmittelbarkeit ſich wieder erſchaffen muß.

Antiſthenes hat noch in dieſer cyniſchen Philoſophie eine edle gebildete Geſtalt gehabt. Aber dieſer Geſtalt liegt dann die Rohheit, die Gemeinheit des Betragens, die Schamloſigkeit ſehr nahe; und in dieſe iſt der Cynismus auch ſpäter übergegangen. Daher der viele Spott und die Späße auf die Cyniker. (Die individuelle Manier und die Stärke des Charakters der Einzelnen macht ſie intereſſant.) Von Antiſthenes ſchon wird erzählt, „Sokrates habe zu ihm geſagt, als er ein Loch im Mantel herausgekehrt: Ich ſehe durch das Loch Deines Mantels Deine Eitelkeit (φιλοδοξίαν)." *) Sokrates ſagte dem Antiſthenes, er ſolle den Grazien opfern.

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 8; *II*, §. 36.

b. Diogenes.

Diogenes von Sinope, der κύων. Ihre Beſtimmung ſetzten dieſe Cyniker in die Freiheit und Unabhängigkeit; und zwar ſo, daß ſie negativer Art, weſentlich Entbehrung ſeyn ſollte. Aber dieſe Gebundenheit durch Bedürfniſſe auf's äußerſte zu vermindern, iſt nur eine abſtrakte Freiheit. Die konkrete Freiheit beſteht darin, ſich zwar gleichgültig gegen die Bedürfniſſe zu verhalten, aber ſie nicht zu vermeiden: ſondern in dieſem Genuſſe ſelbſt frei zu ſeyn, und in Sittlichkeit und im Antheil am rechtlichen Leben der Menſchen zu verharren. Die abſtrakte Freiheit giebt dagegen die Sittlichkeit auf, — das Individuum zieht ſich in ſeine Subjektivität zurück, — ſie iſt folglich ein Moment der Unſittlichkeit.

Es gehörte zu dem Cynismus eine einfache Garderobe: „Ein dicker Prügel vom wilden Oelbaum, ein lumpiger verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bette bei Nacht war, ein Bettelſack für die nöthigen Lebensmittel, und ein Becher zum Waſſer-Schöpfen," *) — gleichſam das Koſtume, wodurch dieſe Cyniker ſich ſignaliſirten. Das, worauf ſie den höchſten Werth legten, iſt die Vereinfachung der Bedürfniſſe; hierbei nur der Natur zu folgen, erſcheint leicht plauſibel. Die Bedürfniſſe erſcheinen als Abhängigkeit von der Natur, und dieſe ſteht der Freiheit des Geiſtes gegenüber; die Abhängigkeit ſo auf das Minimum zu reduciren, erſcheint als ein Gedanke, der ſich empfiehlt. Aber dieß Minimum iſt ſelbſt ſogleich unbeſtimmt; und wenn dieſer Werth darauf geſetzt wird, ſich auf die Natur zu beſchränken: ſo wird eben damit ein zu großer Werth auf das Andere, und auf die Entbehrung des Anderen gelegt. Es iſt das, was auch im Princip des Mönchsweſens vorkommt. Die Entſagung, das Negative, enthält zugleich eine affirmative Rich-

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 13; §. 22; §. 37; *Tennemann B. II, S.* 89.

tung auf das, dem entſagt wird; und die Entſagung und die Wichtigkeit deſſen, dem entſagt wird, wird zu viel hervorgehoben. Die Kleidung der Cyniker erklärt Sokrates ſchon für Eitelkeit. Es iſt nicht eine Sache vernünftiger Beſtimmung; das Bedürfniß regulirt da. Im Norden muß man ſich anders kleiden, als im Inneren von Afrika; das macht ſich von ſelbſt, man geht im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere iſt ohne Verſtand; es iſt dem Zufall, der Meinung hingegeben. Da iſt es nicht meine Sache, etwas zu erfinden; es haben es Gottlob ſchon Andere erfunden. Der Schnitt meines Rocks wird beſtimmt, man muß es der Meinung überlaſſen — der Schneider wird es ſchon machen —; die Hauptſache iſt die Gleichgültigkeit, die man ihm bezeigt: Wenn es gleichgültig, ſo iſt er auch als ein Gleichgültiges zu behandeln. (Die Abhängigkeit von der Mode, Gewohnheit iſt noch immer beſſer, als von der Natur.) In neuerer Zeit war ſo die altdeutſche Kleidung in Rückſicht auf den Patriotismus wichtig. Es iſt nicht gehörig, daß man ſeinen Verſtand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit iſt der Geſichtspunkt, der dabei herrſchen muß. Man weiß ſich etwas damit, will Aufſehen machen; es iſt Geckenhaftigkeit, ſich gegen die Mode zu ſetzen. Ich muß mich hierin nicht ſelbſt beſtimmen, noch dieß in den Kreis meiner Intereſſen ziehen: ſondern es thun, wie ich es beſtimmt finde.

Derſelbe Gedanke der Cyniker bezieht ſich auch auf die anderen Bedürfniſſe. Eine ſolche Lebensart, wie die der Cyniker, die ein Reſultat der Bildung ſeyn ſoll, iſt weſentlich bedingt durch die Bildung des Geiſtes überhaupt. Die Cyniker waren noch keine Anachoreten; ihr Bewußtſeyn ſtand noch weſentlich in Beziehung auf anderes Bewußtſeyn. Antiſthenes und Diogenes haben in Athen gelebt, und nur dort exiſtiren können. Zur Bildung überhaupt gehört aber auch die Ausführung der Bildung auf die größte Mannigfaltigkeit der Bedürfniſſe und der Weiſe ihrer Befriedigung. In neuerer Zeit haben ſich

die Bedürfniſſe ſehr vermehrt; dieß iſt nun das Spalten der allgemeinen Bedürfniſſe in viele beſondere Bedürfniſſe und Weiſen der Befriedigung. Dieß gehört dem Verſtande an, iſt Thätigkeit des Verſtandes; der Luxus hat ſo hier ſeine Stelle in der Anwendung des Verſtandes. Moraliſcher Weiſe kann man dagegen deklamiren, aber in einem Staate müſſen alle Anlagen, alle Richtungen, alle Weiſen ihre vollkommene Breite haben, müſſen ſich ergehen können; und jedes Individuum kann daran Theil nehmen, ſo weit es will, nur muß es ſich im Ganzen nach dem Allgemeinen richten. Die Hauptſache iſt, keinen größeren Werth darin zu legen, als die Sache erfordert; oder im Allgemeinen keinen Werth darin zu legen, es zu beſitzen, noch es zu entbehren.

Diogenes von Sinope, der bekannteſte Cyniker, hat ſich noch mehr als Antiſthenes durch ſeine äußere Lebensweiſe, ſo wie durch ſeine beißenden, oft auch witzigen Einfälle und bitteren und ſarkaſtiſchen Gegenreden ausgezeichnet. *) Er erhielt aber auch oft ebenſo paſſende Antworten. Er iſt Hund genannt worden, wie er den Ariſtipp den königlichen Hund nannte; dem Diogenes iſt von Gaſſenjungen geſchehen, was dem Ariſtipp von Königen. Diogenes iſt nur durch ſeine Lebensweiſe berühmt; bei ihm, ſo wie bei den Späteren, nahm der Cynismus die Bedeutung mehr bloß einer Lebensweiſe als einer Philoſophie an. Er beſchränkte ſich auf das engſte Naturbedürfniß, wollte ſich luſtig machen über die Anderen, die nicht ſo dachten als er, und die ſich über ſeine Manier luſtig machten. Diogenes hat überall herumgelebt, in den Straßen Athens, auf Märkten, in Fäſſern; und gewöhnlich „in der Stoa Jupiters in Athen ſich aufgehalten und geſchlafen: ſo daß er ſagte, die Athenienſer hätten ihm einen prächtigen Aufenthaltsort erbauen laſſen.“ **)

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 74.
**) *eod. VI*, §. 22.

Von ihm ſind nur Anekdoten zu erzählen. „Auf einer Seereiſe nach Aegina fiel er Seeräubern in die Hände, und ſollte als Sklave in Kreta verkauft werden. Befragt, was er verſtehe, erwiederte er: Männern zu gebieten; und gab dem Herold auf, er ſolle ausrufen: Wer einen Herrn kaufen wolle. Es kaufte ihn ein gewiſſer Xeniades aus Korinth, deſſen Söhne er unterrichtete und bildete.“ *) Von ſeinem Aufenthalt in Athen werden viel Geſchichten erzählt. Er war dort der Gegenſatz der Grobheit und Wegwerfung zu Ariſtipp's Schmarotzer-Philoſophie. Ariſtipp ſetzte keinen Werth in ſeine Genüſſe, ſo wenig als in ſeine Entbehrungen; Diogenes aber in ſeine Aermlichkeit. „Diogenes wuſch einmal ſeinen Kohl, als Ariſtipp bei ihm vorüberging; er rief ihm zu: Wenn Du Deinen Kohl ſelbſt zu waſchen wüßteſt, würdeſt Du nicht den Königen nachlaufen. Ariſtipp entgegnete“ paſſend: „Wenn Du mit Menſchen umzugehen wüßteſt, würdeſt Du nicht Kohl waſchen.“ **) „In Plato's Wohnung trat er einſt mit ſchmutzigen Füßen auf die ſchönen Fußteppiche herum, ſagend: Ich trete den Hochmuth (τύφον) des Plato zuſammen. Ja, aber mit einem anderen Hochmuth, erwiederte Plato“ ***) ebenſo paſſend. Oder: „Als Diogenes einſt ganz vom Regen durchnäßt da ſtand, und die Umſtehenden ihn beklagten, ſagte Plato: Wenn Ihr Euch ſeiner erbarmen wollt, ſo geht nur weg von hier;“ der Grund ſeiner Eitelkeit, iſt hinzuzudenken, †) — fällt hinweg, ſich Euch zu zeigen, Eure Bewunderung zu erhaſchen, welche ihn dieß thun macht. „Er hat einmal Prügel gekriegt,“ — wie oft die Anekdoten ſich da herum drehen, — „legte ſich ein großes Pflaſter auf ſeine Wunde und ſchrieb die Namen derer darauf, die ihn geſchlagen hatten; ſetzte ſie ſo dem Tadel Aller aus.“ (Daß Dio-

*) *Diog. Laert. VI*, §. 29—30, 74.
**) *eod. II*, §. 68.
***) *eod. VI*, §. 26.
†) *eod. VI*, §. 41.

genes auch den Becher fortwarf, iſt bekannt.) „Er verſuchte auch rohes Fleiſch zu eſſen; das iſt ihm aber ſchlecht bekommen, er konnte es nicht verdauen.“ *) „Als junge Leute ihn umſtanden, und ſagten, wir fürchten, Du möchteſt uns beißen, erwiederte er: Seyd ohne Sorgen; der Hund frißt keinen Mangold (τεύτλια). Bei einem Eſſen hat ein Gaſt ihm, wie einem Hunde, Knochen zugeworfen; er ging hin an ihn und hat ihn angepißt, wie ein Hund.“ **) Eine gute Antwort iſt die, welche er „einem Tyrannen“ gab, „der ihn fragte, aus welchem Erze man Statuen gießen müſſe; er antwortete: Aus dem Erze, woraus die Statuen des Harmodius und Ariſtogiton gegoſſen wurden.“ ***) Er ſtarb in einem ſehr hohen Alter, wie er gelebt hatte, auf der Straße. †)

c. Spätere Cyniker.

Antiſthenes und Diogenes waren, wie erinnert, ſehr gebildete Menſchen. Die folgenden Cyniker empören nicht minder durch ein Aeußerſtes von Schamloſigkeit, aber waren häufig weiter nichts, als ſchweiniſche unverſchämte Bettler, die ihre Befriedigung in der Unverſchämtheit fanden, welche ſie gegen Andere bewieſen; und ſind in der Philoſophie keiner weiteren Beachtung würdig. Sie verdienten den Namen Hunde, der dieſer philoſophiſchen Schule bei Zeiten gegeben wurde, in vollem Sinne; denn der Hund iſt dieß unverſchämte Thier. Krates und Hipparchia, eine Cynikerin aus Theben, haben auf öffentlichem Markte ihr Beilager celebrirt. ††)

Dieſe Unabhängigkeit, deren ſich die Cyniker rühmten, iſt Abhängigkeit. Jede andere Sphäre des thätigen Lebens enthält

---

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 33—34; 76.
**) *eod. VI*, §. 45—46.
***) *eod. VI*, §. 50.
†) *eod. VI*, §. 76—77.
††) *eod. VI*, §. 97

Moment der affirmativen Freiheit, der Geiſtigkeit. Jenes heißt alſo, die Sphäre ſich verſagen, worin das Element der Freiheit genoſſen werden kann.

Drittes Kapitel.

Erſter Periode dritte Abtheilung: Plato und Ariſtoteles.

Dieß iſt Ausbildung zur Wiſſenſchaft, und näher des ſokratiſchen Standpunkts zur Wiſſenſchaftlichkeit. Mit Plato fängt die philoſophiſche Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft an.

A. Plato.

Plato gehört auch zu den Sokratikern. Er iſt der berühmteſte der Freunde und Zuhörer des Sokrates, und der das Princip des Sokrates, daß das Weſen im Bewußtſeyn, Weſen des Bewußtſeyns iſt, in ſeiner Wahrheit auffaßte: Daß das Abſolute im Gedanken, und alle Realität der Gedanke iſt, — nicht der einſeitige Gedanke oder in dem Sinne des ſchlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf Eine Seite tritt und ſich als bewußter Gedanke faßt und der Realität gegenüberſtellt; ſondern der Gedanke, der in Einer Einheit ebenſowohl Realität als Denken iſt, der Begriff und ſeine Realität in der Bewegung der Wiſſenſchaft, — Idee eines wiſſenſchaftlichen Ganzen. Das Recht des ſelbſtbewußten Denkens, das Sokrates zum Princip erhoben hatte, — dieß bloß abſtrakte Recht erweiterte Plato zum Gebiete der Wiſſenſchaft. Er verließ den engen Geſichtspunkt, in welchem Sokrates den an und für ſich ſeyenden Gedanken aufgefaßt hatte, nämlich als Weſen und Zweck für den ſelbſtbewußten Willen, und erfaßte denſelben als das Weſen des Univerſums. Er hat dem Princip Ausdehnung gegeben und die Weiſe der Konſtruirung, Ableitung des Princips, wenn ſeine Darſtellung auch nicht wiſſenſchaftlich iſt.

Eins der ſchönſten Geſchenke, welche uns das Schickſal aus dem Alterthum aufbewahrt, ſind ohne Zweifel die platoniſchen Werke. Seine Philoſophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in ſyſtematiſcher Form vorgetragen iſt, daraus darzuſtellen, iſt nicht ſo ſehr durch ſie ſelbſt erſchwert, als dadurch, daß dieſe Philoſophie von verſchiedenen Zeiten verſchieden aufgefaßt worden, beſonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betaſtet worden iſt, die ihre rohen Vorſtellungen entweder da hinein getragen, unvermögend das Geiſtige geiſtig zu faſſen, oder dasjenige für das Weſentliche und Merkwürdigſte in Plato's Philoſophie angeſehen, was in der That der Philoſophie nicht angehört, ſondern der Vorſtellungsweiſe. Eigentlich aber erſchwert nur Unkenntniß der Philoſophie die Auffaſſung der platoniſchen Philoſophie.

Plato iſt eins von den welthiſtoriſchen Individuen, ſeine Philoſophie eine von den welthiſtoriſchen Exiſtenzen, die von ihrer Entſtehung an auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwickelung des Geiſtes den bedeutendſten Einfluß gehabt haben; die chriſtliche Religion, die dieß hohe Princip in ſich enthält, iſt zu dieſer Organiſation des Vernünftigen, zu dieſem Reiche des Ueberſinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Plato ſchon gemacht hatte. Das Eigenthümliche der platoniſchen Philoſophie iſt die Richtung auf die intellektuelle, überſinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtſeyns in das geiſtige Reich; ſo daß das Intellektuelle die Geſtalt von Ueberſinnlichem, von Geiſtigem, was dem Denken angehört, erhält, daß es in dieſer Geſtalt für das Bewußtſeyn die Wichtigkeit bekommt, in das Bewußtſeyn eingeführt wird, und das Bewußtſeyn einen feſten Fuß in dieſem Boden faßt. Die chriſtliche Religion hat dann das Princip der Beſtimmung des Menſchen zur Seligkeit, — oder daß ſein inneres geiſtiges Weſen ſein wahrhaftes Weſen iſt, hat ſie in ihrer eigenthümlichen Weiſe zum allgemeinen Princip gemacht. Aber daß dieß Princip organiſirt iſt zu einer

geiſtigen Welt, — daran hat Plato und ſeine Philoſophie den größten Theil gehabt.

Vorher haben wir ſeiner Lebensumſtände zu erwähnen. „Plato war ein Athener, wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade, oder nach Dodwell Ol. 87, 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des peloponneſiſchen Krieges geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles ſtarb.“ Er war 39 oder 40 Jahre jünger, als Sokrates. „Sein Vater Ariſton leitete ſein Geſchlecht von Kodrus her; ſeine Mutter Periktione ſtammte von Solon ab. Der Vatersbruder von ſeiner Mutter war“ jener berühmte „Kritias“ (bei dieſer Gelegenheit zu erwähnen), der ebenfalls mit Sokrates eine Zeit lang umgegangen war, und „einer der 30 Tyrannen Athens,“ der talentvollſte, geiſtreichſte, daher auch der gefährlichſte und verhaßteſte unter ihnen. *) Dem Sokrates wurde dieß beſonders ſehr übel genommen und zum Vorwurf gemacht, daß er ſolche Schüler, wie ihn und Alcibiades gehabt, die Athen durch ihren Leichtſinn faſt an den Rand des Verderbens brachten. Denn wenn er ſich in die Erziehung einmiſchte, die Andere ihren Kindern gaben: ſo war man zur Forderung berechtigt, daß das nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge thun wollte. Kritias wird mit dem Cyrenaiker Theodorus und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesläugner aufgeführt. Sextus Empirikus hat ein hübſches Fragment aus einem ſeiner Gedichte. **)

Plato nun aus dieſem vornehmen Geſchlechte entſproſſen (die Mittel ſeiner Bildung fehlten nicht), erhielt durch die angeſehenſten Sophiſten eine Erziehung, die in ihm alle Geſchicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäß geachtet wurden. „Er erhielt erſt ſpäter von ſeinem Lehrer den Namen Plato; in ſeiner Familie hieß er Ariſtokles. Einige ſchreiben ſeinen Na-

*) *Tennemann B. I. S.* 416, *B. II. S.* 190; *Diog. Laërt. III*, §. 1 — 3.

**) Sext. Empiricus adv. Physicos I, §. 51 — 54.

men der Breite ſeiner Stirn, Andere dem Reichthum und der Breite ſeiner Rede, Andere der Wohlgeſtalt, Breite ſeiner Figur zu. In ſeiner Jugend kultivirte er die Dichtkunſt, und ſchrieb Tragödien" — (wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen), — „Dithyramben und Geſänge" (*μέλη*, Lieder, Elegien, Epigramme). *) Von den letzten ſind uns in der griechiſchen Anthologie noch verſchiedene aufbehalten, die auf ſeine verſchiedenen Geliebten gehen; unter anderen ein bekanntes an einen Aſter (Stern), einen ſeiner beſten Freunde, das einen artigen Einfall enthält:

„Nach den Sternen blickſt Du, mein Aſter, o möcht' ich der Himmel Werden, um auf Dich mit ſo viel Augen zu ſehn." **)

Ein Gedanke, der ſich auch bei Shakespeare in Romeo und Julia findet. Er „dachte übrigens in ſeiner Jugend nicht anders, als ſich den Staatsgeſchäften zu widmen." ***) Er wurde von ſeinem Vater bald zu Sokrates gebracht. „Es wird erzählt, daß Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf ſeinen Knien ſitzen, deſſen Flügel ſchnell gewachſen, und der jetzt aufgeflogen ſey" (zum Himmel) „mit den lieblichſten Geſängen." †) Ueberhaupt erwähnen die Alten vieler ſolcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die ſeiner ſtillen Größe, ſeiner Erhabenheit in der höchſten Einfachheit und Lieblichkeit von ſeinen Zeitgenoſſen und den Späteren zu Theil geworden und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat. Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Plato nicht genügen. Er beſchäftigte ſich noch mit den älteren Philoſophen, vornehmlich dem Heraklit. Ariſtoteles ††) giebt

---

*) *Diog. Laërt. III*, §. 4—5.
**) *eod. III*, §. 29.
***) *Plat. Epistol. VII, p.* 324 (*p.* 428).
†) *Diog. Laërt. III*, §. 5.
††) Metaph. I, 6: *συγγενόμενος Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις.*

an, daß er, ſchon ehe er zu Sokrates gekommen, „mit Kratylus umgegangen, und in die herakliteiſche Lehre eingeweiht.“ Er ſtudirte auch die Eleaten und ins Beſondere die Pythagoräer; und, hatte Umgang mit den berühmteſten Sophiſten. Nachdem er ſich ſo in die Philoſophie vertieft hatte, verlor er das Intereſſe an Staatsangelegenheiten, entſagte denſelben gänzlich und widmete ſich ganz den Wiſſenſchaften. Seine Pflicht des Kriegsdienſtes als Athenienſer erfüllte er, wie Sokrates; er ſoll drei Feldzüge mitgemacht haben. *)

Nach der Hinrichtung des Sokrates „floh er, wie viele andere Philoſophen, aus Athen und begab ſich,“ wie ſchon erwähnt, „zu Euklid nach Megara. (8 Jahre hatte er mit Sokrates Umgang, vom 20. Jahre an.) Von Megara ging er dann bald auf Reiſen, zuerſt nach Cyrene in Afrika, wo er ſich beſonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodorus legte,“ den er auch in mehreren ſeiner Dialoge als mitſprechende Perſon einführt. Plato ſelbſt brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Löſung des deliſchen oder delphiſchen Problems zugeſchrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde, und ſich, ähnlich dem pythagoräiſchen Lehrſatze, auf den Kubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich ſey der Summe von zwei gegebenen Kubis. Dieſes erfordert Konſtruktion durch zwei Kurven. Bemerkenswerth iſt, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man ſich an das Orakel wandte, und da gab es dieſe ganz wiſſenſchaftliche Aufgabe; — es iſt eine Veränderung im Geiſte der Orakel, die höchſt merkwürdig iſt. „Von Cyrene ging Plato nach Aegypten,“ vorzüglich aber bald darauf „nach Groß-Griechenland,“ wo er Theils die Pythagoräer der damaligen Zeit, — Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, kennen

*) *Diog. Laërt. III*, §. 8.

lernte, bei dem er die pythagoräiſche Philoſophie ſtudirte, Theils die Schriften der älteren Pythagoräer um ſchweres Geld einkaufte. Auf Sicilien hat er Freundſchaft mit Dion geknüpft. „Nach Athen zurückgekehrt, trat er in der Akademie als Lehrer auf, einem Haine oder Spaziergange, in dem ſich ein Gymnaſium befand, ſich mit ſeinen Schülern unterhaltend. Die Anlage war gemacht zur Ehre des Heros Akademus;“ *) aber Plato iſt der wahre Heros der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros verdunkelt hat, damit dieſer unter Plato's Schutz, der ſich an ſeine Stelle ſetzte, auf die Nachwelt komme.

Seinen Aufenthalt und ſeine Geſchäfte in Athen unterbrach Plato durch ein dreimaliges Reiſen nach Sicilien; — zu Dionyſius dem Jüngeren, dem Herrſcher von Syrakus und Sicilien. Das bedeutendſte oder einzige äußere Verhältniß, in welches Plato trat, war ſeine Verbindung mit Dionyſius. Theils die Freundſchaft zu Dion, Theils beſonders höhere Hoffnungen — durch Dionyſius eine wahrhafte Staatsverfaſſung in die Wirklichkeit geſetzt zu ſehen — zogen ihn in dieß Verhältniß, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Dieß ſieht jetzt — oberflächlich — recht plauſibel aus, und iſt in hundert politiſchen Romanen zum Grunde gelegt: Ein junger Fürſt, und hinter ihm, neben ihm ſteht ein weiſer Mann, ein Philoſoph, der ihn unterrichtet, inſpirirt; — dieß iſt eine Vorſtellung, die in ſich hohl iſt. Der nächſte Anverwandte des Dionyſius, Dion, und andere angeſehene Syrakuſaner, Freunde des Dionyſius, trugen ſich mit der Hoffnung, daß Dionyſius, den ſein Vater ſehr ungebildet hatte aufwachſen laſſen, und in den ſie den Begriff und Achtung für Philoſophie gelegt und ihn ſehr begierig gemacht hatten, Plato kennen zu lernen, — daß Dionyſius durch die Bekanntſchaft mit Plato ſehr viel gewinnen würde, daß ſeine noch ungebildete Natur, und

*) *Diog. Laërt. III*, §. 6—7; 9.

die nicht bös ſchien, durch die Idee des Plato von einer wahrhaften Staatsverfaſſung ſo beſtimmt werden würde, daß dieſe durch ihn in Sicilien zur Realiſirung käme. Plato ließ ſich hierdurch zu dem ſchiefen Schritt verleiten, nach Sicilien zu reiſen.*) Dionyſius fand viel Gefallen an Plato, und faßte eine ſolche Achtung zu ihm, daß er wünſchte, auch von ihm geachtet zu werden. Allein dieß hielt nicht lange aus. Dionyſius war eine von den mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung ſtreben, die aber keiner Tiefe und keines Ernſtes fähig ſind, die den Schein davon haben, die keinen feſten Charakter haben; — Charakter der Halbheit, Wollen und Nichtkönnen, wie heutiges Tags Ironie auf dem Theater, Einer meint tüchtig, vortrefflich zu ſeyn, und doch nur ein Lump iſt. Und damit kann auch nur ein ſolches Verhältniß vorgeſtellt werden. Nur die Halbheit läßt ſich leiten, aber eben dieſe Halbheit iſt es, die ſelbſt den Plan zerſtört, unmöglich macht, — die Veranlaſſung zu ſolchen Plänen giebt, und ſie zugleich unausführbar macht. Es war durch Plato und Dionyſius' übrige Umgebung eine Achtung für die Wiſſenſchaft und Bildung angefacht worden. Seine Theilnahme an der Philoſophie war ebenſo oberflächlich, als ſeine vielfachen Verſuche in der Dichtkunſt. Er wollte Alles ſeyn, Dichter, Philoſoph, Staatsmann; und konnte es nicht aushalten, von Anderen geleitet zu ſeyn. Er wurde gebildet, ins Tiefere konnte er nicht gebracht werden. Der Unwille brach äußerlich aus in Zerfallen der Perſönlichkeiten gegen einander. Dionyſius zerfiel in Mißhelligkeiten mit ſeinem Verwandten Dion, und Plato wurde eben darin verwickelt, weil er die Freundſchaft mit Dion nicht aufgeben wollte; und Dionyſius nicht ſowohl einer Freundſchaft, die ſich auf Achtung und einen gemeinſamen ernſten Zweck

*) *Plat. Epist. VII, p.* 324 — 329 (*p.* 428 — 437); *Epist. III, p.* 316 (*p.* 410 — 411)

gründet, fähig war, als er Theils nur perſönliche Zuneigung zu Plato gefaßt hatte, Theils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn feſſelte. Dionyſius konnte es jedoch nicht erlangen, daß er ſich ihm feſt verbinde; er wollte ihn allein beſitzen, und dieß war eine Zumuthung, die bei Plato keinen Eingang fand. Plato reiſte ab. *) Sie trennten ſich, und fühlten doch Beide das Bedürfniß, ſich zu vereinigen. Dionyſius rief ihn zurück, um Verſöhnung herbeizuführen. Dionyſius konnte es nicht ertragen, ſich Plato nicht haben feſt verbinden zu können; vorzüglich fand es Dionyſius unerträglich, daß Plato nicht den Dion aufgeben wollte. Plato gab ſowohl dem Andringen ſeiner Familie, des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoräer aus Tarent nach, an die ſich Dionyſius gewendet hatte, und die ſich auch für die Verſöhnung des Dionyſius mit Dion und Plato intereſſirten; ja ſie verbürgten ſich ſogar für ſeine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureiſen. Dionyſius konnte die Abweſenheit des Plato ebenſo wenig, als ſeine Anweſenheit vertragen; er fühlte ſich durch die letztere genirt Es begründete ſich kein tieferes Verhältniß, das Verhältniß war abwechſelnd; ſie näherten ſich wieder, und trennten ſich von Neuem. Alſo auch der dritte Aufenthalt in Sicilien endigte mit Kaltſinnigkeit; das Verhältniß ſtellte ſich nicht her. **) Dieſes Mal (einmal) ſtieg die Spannung wegen der Verhältniſſe mit Dion ſo hoch, daß als Plato aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionyſius mit Dion wieder wegreiſen wollte, Dionyſius ihm die Gelegenheit dazu benahm und zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlaſſen, — bis endlich die Pythagoräer von Tarent eintraten, den Plato von Dionyſius zurückforderten, ſeine Abreiſe durchſetzten und ihn nach Griechenland brachten; wobei auch noch der Umſtand mitwirkte,

*) *Plat. Epist. VII, p.* 329 — 330 (*p.* 437 — 439).

**) *Plat. Epist III, p.* 317 — 318 (*p.* 411 — 415); *Epist. VII, p.* 337 — 340 (*p.* 453 — 457).

daß Dionyſius die üble Nachrede ſcheute, mit Plato nicht auf einem guten Fuße zu ſtehen. *)

Plato's Hoffnungen ſcheiterten. Es war eine Verirrung Plato's, durch Dionyſius die Staatsverfaſſungen den Forderungen ſeiner philoſophiſchen Idee anpaſſen zu wollen. Später ſchlug Plato es ſogar anderen Staaten, die ſich ausdrücklich an ihn wandten und ihn darum erſuchten, unter anderen den Bewohnern von Cyrene und den Arkadiern, ab, ihr Geſetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele griechiſche Staaten nicht mehr zurecht zu kommen wußten mit ihren Verfaſſungen, ohne etwas Neues finden zu können. **) Jetzt, in den letzten dreißig Jahren ***) hat man viele Verfaſſungen gemacht; und jedem Menſchen, der ſich viel damit beſchäftigt hat, wird es leicht ſeyn, eine ſolche zu machen. Aber das Theoretiſche reicht bei einer Verfaſſung nicht hin, es ſind nicht Individuen, die ſie machen; es iſt ein Göttliches, Geiſtiges, was ſich durch die Geſchichte macht. Es iſt ſo ſtark, daß der Gedanke eines Individuums gegen dieſe Macht des Weltgeiſtes nichts bedeutet; und wenn dieſe Gedanken etwas bedeuten, realiſirt werden können: ſo ſind ſie nichts Anderes, als das Produkt dieſer Macht des allgemeinen Geiſtes. Der Einfall, daß Plato Geſetzgeber werden ſollte, war dieſer Zeit nicht angemeſſen; Solon, Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dieß nicht mehr zu machen. Plato lehnte ein weiteres Einlaſſen in den Wunſch jener Staaten ab, weil ſie nicht in die erſte Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte; und dieſe war die Aufhebung alles Privat-Eigenthums. †) Dieß Princip werden wir ſpäter noch betrachten bei ſeiner praktiſchen Philoſophie.

---

*) *Plat. Epist. VII*, p. 345 — 350 (p. 468 — 477); (*Diog. Laërt. III*, §. 18 — 23); *Plat. Epist. VII*, p. 340 (p. 457).

**) *Plat. Epist. VII*, p. 326 (p. 431).

***) *Vorlesungen von* 1825.

†) *Diog. Laërt. III*, §. 23 (*Menag. ad h. l.*); *Aelian. Var. Histor. II*, 42; *Plutarch. ad principem ineruditum, init. p.* 779 *ed. Xyl.*

So geehrt im Ganzen und beſonders in Athen lebte Plato bis „in die 108. Olympiade“ (348 v. Chr. Geb.); „er ſtarb an ſeinem Geburtstage bei einem Hochzeitsſchmauſe im 81. Jahre ſeines Alters.“ *)

Plato's Philoſophie iſt uns in den Schriften, die wir von ihm haben, hinterlaſſen. Form und Inhalt ſind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derſelben müſſen wir aber wiſſen: α) Was wir in ihnen zu ſuchen haben, und in ihnen von Philoſophie finden können; β) und eben damit, was der platoniſche Standpunkt nicht leiſtet, ſeine Zeit überhaupt nicht leiſten kann. So kann es ſeyn, daß ſie uns ſehr unbefriedigt laſſen, — das Bedürfniß, mit dem wir zur Philoſophie treten, nicht befriedigen können. Es iſt beſſer, ſie laſſen uns im Ganzen unbefriedigt, als wenn wir ſie als das Letzte anſehen wollen. Sein Standpunkt iſt beſtimmt und nothwendig, man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch ſich auf ihn zurückverſetzen, — die Vernunft macht höhere Anforderungen. Ihn zum höchſten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müſſen, — dieß gehört zu den Schwächen unſerer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menſchengeiſtes nicht tragen zu können, ſich erdrückt zu fühlen und darum ſchwachmüthig von ihm ſich zurückzuflüchten. Wie in der Pädagogik das Beſtreben iſt, die Menſchen zu erziehen, um ſie vor der Welt zu verwahren, d. h. ſie in einem Kreiſe — z. B. des Komptoirs, idylliſch des Bohnenpflanzens — zu erhalten, in dem ſie von der Welt nichts wiſſen, keine Notiz von ihr nehmen: ſo in der Philoſophie iſt zurückgegangen worden zum religiöſen Glauben, ſo zur platoniſchen Philoſophie. Beides ſind Momente, die ihren weſentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber ſie ſind nicht Philoſophie unſerer Zeit. Man hätte

*) *Diog. Laërt III*, §. 2; *Bruckeri Hist. crit. philos. T I*, *p* 653.

Recht, zu ihr zurückzukehren, um die Idee, was ſpekulative Philoſophie iſt, wieder zu lernen; aber es iſt Leichtigkeit, ſo ſchön zu ſprechen, nach Luſt und Liebe, im Allgemeinen von Schönheit, Vortrefflichkeit. Man muß darüber ſtehen, d. h. das Bedürfniß des denkenden Geiſtes unſerer Zeit kennen, oder vielmehr dieß Bedürfniß haben. — Das Literariſche, das Kritiſche Herrn Schleiermachers, die kritiſche Sonderung, ob die einen oder die anderen Neben-Dialoge ächt ſeyen — (über die großen kann ohnehin nach den Zeugniſſen der Alten kein Zweifel ſeyn), — iſt für Philoſophie ganz überflüſſig, und gehört der Hyper-Kritik unſerer Zeit an.

Indem ich zur Darſtellung der platoniſchen Philoſophie übergehe, ſo iſt zuerſt von der erſten unmittelbaren Weiſe, in welcher ſie ſich zeigt, zu ſprechen. Es iſt die Beſchaffenheit der platoniſchen Werke ſelbſt, welche in ihrer Vielſeitigkeit uns verſchiedene Geſtalten des Philoſophirens darbietet. Hätten wir noch das rein philoſophiſche (dogmátiſche) Werk Plato's, worüber Brandis geſchrieben hat, das unter dem Titel Von der Philoſophie, oder Von den Ideen, von Ariſtoteles citirt wird, und er vor ſich gehabt zu haben ſcheint, wenn er die platoniſche Philoſophie beſchreibt, von ihr ſpricht: ſo würden wir dann ſeine Philoſophie in einfacherer Geſtalt vor uns haben. So aber haben wir nur ſeine Dialoge; und dieſe Geſtalt erſchwert es uns, ſogleich Vorſtellung zu gewinnen, uns beſtimmte Darſtellung von ſeiner Philoſophie zu machen. Die Form des Dialogs enthält ſehr heterogene Elemente, Seiten; was ich darunter verſtehe, iſt dieß. Daß darin eigentliches Philoſophiren über das abſolute Weſen, und das Vorſtellen von demſelben mannigfaltig vermiſcht iſt, macht dieſe Verſchiedenſeitigkeit aus.

Eine andere Schwierigkeit ſoll die ſeyn. Man unterſcheidet exoteriſche und eſoteriſche Philoſophie. Tennemann *) ſagt:

*) Band II, S. 220.

„Plato bediente ſich deſſelben Rechts, welches jedem Denker zuſteht, von ſeinen Entdeckungen nur ſo viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Ariſtoteles hatte eine eſoteriſche und exoteriſche Philoſophie, nur mit dem Unterſchiede, daß bei dieſem der Unterſchied bloß formal, beim Plato hingegen auch zugleich material war.“ Wie einfältig! Das ſieht aus, als ſey der Philoſoph im Beſitz ſeiner Gedanken, wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken ſind aber ganz etwas Anderes. Die philoſophiſche Idee beſitzt umgekehrt den Menſchen. Wenn Philoſophen ſich über philoſophiſche Gegenſtände expliciren, ſo müſſen ſie ſich nach ihren Ideen richten; ſie können ſie nicht in der Taſche behalten. Spricht man auch mit Einigen äußerlich, ſo iſt die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mittheilung, Uebergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber bei Mittheilung der Idee gehört Geſchicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Eſoteriſches; man hat alſo nicht bloß das Exoteriſche der Philoſophen. Das ſind oberflächliche Vorſtellungen.

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Spekulation Plato's zu erfaſſen, nicht die hiſtoriſche Seite gerechnet werden, daß Plato in ſeinen Dialogen nicht in eigener Perſon ſpricht, ſondern Sokrates und viele andere Perſonen redend eingeführt, von denen man nicht immer wiſſe, welche eigentlich das vortrage, was Plato's Meinung ſey. Es könnte den Schein haben, als ob er nur geſchichtlich die Weiſe und Lehre des Sokrates beſonders vorgeſtellt habe. Bei ſokratiſchen Dialogen, wie ſie Cicero giebt, da kann man eher die Perſonen herausfinden; aber bei Cicero iſt kein gründliches Intereſſe vorhanden. Bei Plato kann jedoch von dieſer Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede ſeyn, dieſe äußerliche Schwierigkeit iſt nur ſcheinbar; aus ſeinen Dialogen geht ſeine Philoſophie ganz deutlich hervor. Denn die platoniſchen Dialoge ſind nicht ſo beſchaffen, wie die Unterredung Mehrerer, die aus vielen Monologen beſteht, wo-

von der Eine dieß, der Andere jenes meint, und bei ſeiner Meinung bleibt. Sondern die Verſchiedenheit der Meinungen, die vorkommt, iſt unterſucht, es ergiebt ein Reſultat als das Wahre; oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Reſultat negativ iſt, iſt es, die Plato angehört.

Ein anderer hiſtoriſcher Umſtand, der der Vielſeitigkeit anzugehören ſcheint, iſt allerdings dieſer, daß von Alten und Neueren viel darüber geſprochen worden, Plato habe von Sokrates, von dieſem und jenem Sophiſten, vorzüglich aber von den Schriften der Pythagoräer, in ſeinen Dialogen aufgenommen, — er habe offenbar viele ältere Philoſophien vorgetragen, wobei pythagoräiſche und heraklitiſche Philoſopheme und eleatiſche Weiſe der Behandlung vornehmlich ſehr hervortritt; ſo daß dieſen zum Theil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äußere Form dem Plato angehöre, — es alſo nöthig wäre, dabei deswegen zu unterſcheiden, was ihm eigenthümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien mit einander übereinſtimmen. In dieſer Rückſicht aber iſt zu bemerken, daß, indem das Weſen der Philoſophie daſſelbe iſt, jeder folgende Philoſoph die vorhergehenden Philoſophien in die ſeinige aufnehmen wird und muß, — daß ihm das eigenthümlich angehört, wie er ſie weiter fortgebildet. Die Philoſophie iſt nicht ſo etwas Einzelnes, als ein Kunſtwerk; und ſelbſt an dieſem iſt es die Geſchicklichkeit der Kunſt, die der Künſtler von Anderen empfangen wieder aufnimmt, und ausübt. Die Erfindung des Künſtlers iſt der Gedanke ſeines Ganzen und die verſtändige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; dieſer unmittelbaren Einfälle und eigenthümlichen Erfindungen können unendlich viele ſeyn. Aber die Philoſophie hat zum Grunde Einen Gedanken, Ein Weſen; und an die Stelle der früheren wahren Erkenntniß deſſelben kann nichts Anderes geſetzt werden, — ſie muß in den Späteren ebenſo nothwendig vorkommen. Ich habe ſchon bemerkt, daß Plato's Dialoge nicht ſo anzuſehen ſind, daß es

thun darum zu thun geweſen iſt, verſchiedene Philoſophien geltend zu machen, noch daß Plato's Philoſophie eine ekleſtiſche Philoſophie ſey, die aus ihnen entſtehe; ſie bildet vielmehr den Knoten, in dem dieſe abſtrakten einſeitigen Principien jetzt auf konkrete Weiſe wahrhaft vereinigt ſind. In der allgemeinen Vorſtellung der Geſchichte der Philoſophie ſahen wir ſchon, daß ſolche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philoſophiſchen Ausbildung eintreten müſſen, in denen das Wahre konkret iſt. Das Konkrete iſt die Einheit von unterſchiedenen Beſtimmungen, Principen; dieſe um ausgebildet zu werden, um beſtimmt vor das Bewußtſeyn zu kommen, müſſen zuerſt für ſich aufgeſtellt, ausgebildet werden. Dadurch erhalten ſie denn allerdings die Geſtalt der Einſeitigkeit gegen das folgende Höhere; dieß vernichtet ſie aber nicht, läßt ſie auch nicht liegen, ſondern nimmt ſie auf als Momente ſeines höheren und tieferen Princips. In der platoniſchen Philoſophie ſehen wir ſo vielerlei Philoſopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in ſeinem Princip, und darin vereinigt. Dieß Verhältniß iſt, daß platoniſche Philoſophie ſich als eine Totalität der Idee beweiſt; die ſeinige, als Reſultat, befaßt die Principien der anderen in ſich. Häufig hat Plato nichts Anderes gethan, als die Philoſophien Aelterer exponirt; und ſeiner ihm eigenthümlichen Darſtellung gehört nur dieß an, ſie erweitert zu haben. Sein Timäus iſt nach allen Zeugniſſen *) Erweiterung einer pythagoräiſchen Schrift, die wir auch noch haben; überſcharfſinnige Leute ſagen, dieſe ſey erſt aus Plato gemacht. Seine Erweiterung iſt auch bei Parmenides ſo, daß ſein Princip in ſeiner Einſeitigkeit aufgehoben iſt.

Die platoniſchen Werke ſind bekanntlich Dialogen, und es iſt zuerſt von der Form zu reden, in der Plato ſeine Ideen

*) *Scholia in Timaeum, p. 423—424 (ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat. T. II).*

vorgetragen hat, ſie zu charakteriſiren; anderen Theils iſt ſie aber von dem, was Philoſophie als ſolche bei ihm iſt, abzuziehen. Die Form der platoniſchen Philoſophie iſt die dialogiſche. Die Schönheit dieſer Form iſt vornehmlich anziehend dabei. Man muß nicht dafür halten, daß es die beſte Form der philoſophiſchen Darſtellung ſey. Sie iſt Eigenthümlichkeit Plato's und als Kunſtwerk allerdings werth zu achten. Häufig ſetzt man die Vollkommenheit in dieſer Form.

Zur äußeren Form gehört zunächſt die Scenerie und das Dramatiſche; das Anmuthige iſt, daß Scene, individuelle Veranlaſſung da iſt der Dialoge. Plato macht ihnen eine Umgebung von Wirklichkeit des Lokals und dann der Perſonen, der Veranlaſſung, welche ſie zuſammengeführt, die für ſich ſchon ſehr lieblich, offen und heiter iſt. Wir werden zu einem Orte: zum Platanenbaum im Phädrus,*) zum klaren Waſſer des Ilyſſus, durch den Sokrates und Phädrus hindurchgehen; zu den Hallen der Gymnaſien; zur Akademie; zu einem Gaſtmale geführt. Aber noch mehr iſt dieſe Erfindung äußerlicher, ſpecieller, zufälliger insbeſondere, Veranlaſſungen partikulariſirt. Es ſind lauter andere Perſonen, denen Plato ſeine Gedanken in den Mund legt; ſo daß er ſelbſt nie namentlich auftritt, und damit alles Thetiſche, Behauptende, Dogmatiſirende völlig abwälzt; und wir ebenſo wenig ein — ihn als — Subjekt auftreten ſehen, als in der Geſchichte des Thucydides oder im Homer. Xenophon läßt Theils ſich ſelbſt auftreten, Theils giebt er überall das Abſichtliche vor, die Lehrweiſe und das Leben durch Beiſpiele zu rechtfertigen. Bei Plato iſt Alles ganz objektiv und plaſtiſch; es iſt Kunſt, es weit von ſich zu entfernen, oft in die dritte, vierte Perſon hinauszuſchieben (Phädo). Sokrates iſt Hauptperſon, dann andere Perſonen; Viele ſind uns bekannte Sterne: Agathon, Zenon, Ariſtophanes. Was von dem in den

*) *pag.* 229 (*p.* 6).

Dialogen Dargeſtellten dem Sokrates oder dem Platon angehöre, bedarf keiner weiteren Unterſuchung. So viel iſt gewiß, daß wir aus Plato's Dialogen ſein Syſtem vollkommen zu erkennen im Stande ſind.

Im Ton der Darſtellung des perſönlichen Verhaltens der Unterredungen herrſcht die edelſte (attiſche) Urbanität gebildeter Menſchen. Feinheit des Betragens lernt man daraus. Man ſieht den Weltmann, der ſich zu benehmen weiß. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus. Höflichkeit enthält etwas mehr, einen Ueberfluß, noch Bezeugungen von Achtung, von Vorzug, von Verpflichtungen, die man ausdrückt. Die Urbanität iſt die wahrhafte Höflichkeit; dieſe liegt zu Grunde. Urbanität bleibt aber dabei ſtehen, dem Anderen die perſönliche vollkommene Freiheit ſeiner Sinnesart, Meinungen zuzugeſtehen, — das Recht, ſich zu äußern, einem jeden, mit dem man ſpricht, einzuräumen: und in ſeiner Gegenäußerung, Widerſpruch dieſen Zug auszudrücken, — ſein eigenes Sprechen für ein ſubjektives zu halten gegen das Aeußern des Anderen; weil es eine Unterredung iſt, Perſonen als Perſonen auftreten, nicht der objektive Verſtand oder Vernunft ſich mit ſich beſpricht. (Vieles iſt, was wir zur bloßen Ironie ziehen.) Bei aller Energie der Aeußerung iſt dieß immer anerkannt, daß der Andere auch verſtändige, denkende Perſon iſt. Man muß nicht vom Dreifuß verſichern, dem Anderen über den Mund fahren. Dieſe Urbanität iſt nicht Schonung, es iſt größte Freimüthigkeit; ſie macht die Anmuth der Dialogen Platon's.

Dieſer Dialog iſt nicht Konverſation; in ihr hat das, was man ſagt, einen zufälligen Zuſammenhang, und ſoll ihn haben, — die Sache ſoll nicht erſchöpft ſeyn. Man will ſich unterhalten, darin liegt Zufälligkeit; Willkür der Einfälle iſt Regel. Der Einleitung nach haben die Dialoge zuweilen auch dieſe Weiſe der Unterhaltung, die Geſtalt zufälligen Fortgangs; aber ſpäter werden ſie Entwickelung der Sache, das Subjektive der

Konverſation verſchwindet, — im Plato iſt im Ganzen ſchöner konſequenter dialektiſcher Fortgang. Sokrates redet, zieht Reſultat, leitet ab, geht für ſich in ſeinem Raiſonnement fort, und giebt ihm nur die äußere Wendung, es in Geſtalt der Frage vorzutragen; die meiſten Fragen ſind darauf eingerichtet, daß der Andere antwortet durch Ja oder Nein. Der Dialog ſcheint das Zweckmäßigſte zu ſeyn, ein Raiſonnement darzuſtellen, weil es hin und her geht; dieſes wird an verſchiedene Perſonen vertheilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat den Nachtheil, daß der Fortgang von der Willkür herzukommen ſcheint; das Gefühl am Ende des Dialogs iſt, daß die Sache auch anders hätte werden können. Bei den platoniſchen Dialogen iſt ſcheinbar auch dieſe Willkür vorhanden; dann iſt ſie entfernt, weil die Entwickelung nur Entwickelung der Sache iſt, und dem dazwiſchen Redenden wenig überlaſſen iſt. Solche Perſonen ſind plaſtiſche Perſonen der Unterredung; es iſt Einem nicht um ſeine Vorſtellung, pour placer son mot, zu thun. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeſchrieben: ſo im Dialog daſſelbe; denn der Autor läßt den Antworter ſprechen, was er (der Autor) will. Die Frage iſt ſo auf die Spitze geſtellt, daß nur ganz einfache Antwort möglich iſt. Das iſt das Schöne und Große dieſer dialogiſchen Kunſt, die zugleich unbefangen und einfach erſcheint.

Es verbindet ſich nun mit dieſem Aeußerlichen der Perſönlichkeit zunächſt, daß die platoniſche Philoſophie nicht für ſich ſich als ein eigenthümliches Feld ankündigt, wo man eine eigene Wiſſenſchaft in eigener Sphäre beginnt (wir nicht auf einem eigenthümlichen Boden uns befinden): ſondern ſich auf die gewöhnlichen Vorſtellungen der Bildung überhaupt einläßt (wie Sokrates überhaupt), Theils die Sophiſten, Theils auch frühere Philoſophen einläßt, ebenſo in der Ausführung an Beiſpiele und Weiſen des gemeinen Bewußtſeyns erinnert. Eine ſyſtematiſche Expoſition der Philoſophie können wir nicht in dieſer Weiſe

finden. Es iſt Unbequemlichkeit für's Ueberſehen; es iſt kein Maaßſtab, ob der Gegenſtand erſchöpft iſt oder nicht. Es iſt Ein Geiſt darin, beſtimmter Standpunkt der Philoſophie; der Geiſt tritt aber nicht in der beſtimmten Form hervor, die wir fordern. Die philoſophiſche Bildung Plato's war dazu noch nicht reif. Es iſt noch nicht die Zeit und die allgemeine Bildung für eigentliche wiſſenſchaftliche Werke. Die Idee war noch friſch, neu; zur wiſſenſchaftlichen ſyſtematiſchen Darſtellung iſt dieß erſt bei Ariſtoteles gediehen. Dieſer Mangel Plato's iſt dann auch Mangel in Anſehung der konkreten Beſtimmung der Idee ſelbſt.

Eine weſentliche Verſchiedenheit der Elemente in der Darſtellung der platoniſchen Philoſophie in ſeinen Dialogen iſt, daß die bloßen Vorſtellungen vom Weſen, und das begreifende Erkennen deſſelben (in Weiſe der Vorſtellung und ſpekulativ zu ſprechen) dann überhaupt ſelbſt in einer ungebundeneren Weiſe vermiſcht iſt, beſonders in jener Weiſe zu einer mythiſchen Darſtellung fortzugehen; — eine Vermiſchung, welche in dieſem Anfange der eigentlichen Wiſſenſchaft in ihrer wahren Geſtalt nothwendig iſt. Plato's erhabener Geiſt, der eine Anſchauung oder Vorſtellung des Geiſtes hatte, durchdrang dieſen ſeinen Gegenſtand mit dem Begriffe; aber er fing dieß Durchdringen nur erſt an, umfaßte nicht die ganze Realität deſſelben mit dem Begriffe, — oder das Erkennen, das in Plato erſchien, realiſirte ſich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geſchieht es alſo, Theils *α*) daß die Vorſtellung des Weſens ſich wieder von ſeinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne daß es ausgeſprochen wäre; daß der Begriff allein das Weſen iſt. Wir können verleitet werden, was er in Weiſe der Vorſtellung vom Erkennen, von der Seele ſagt, als philoſophiſch hinzunehmen. So ſehen wir ihn von Gott ſprechen und wieder im Begriffe von dem abſoluten Weſen der Dinge, aber getrennt, oder in einer Verbindung, daß Beides getrennt ſcheint, der Vorſtellung angehört, als unbegriffenes Weſen. *β*) Theils tritt, für die wei-

tere Ausführung und Realität, die bloße Vorſtellung ein, an die Stelle des Fortgehens im Begriffe — Mythen, ſelbſtgebildete Bewegungen der Vorſtellung, oder aus der ſinnlichen Vorſtellung aufgenommene Erzählungen, durch den Gedanken beſtimmt, ohne daß dieſer ſie in Wahrheit durchdrungen hätte, überhaupt das Geiſtige durch Formen der Vorſtellung beſtimmt. Es werden ſinnliche Erſcheinungen z. B. des Körpers, der Natur aufgenommen und Gedanken darüber, die ſie nicht erſchöpfen; als wenn ſie durch und durch gedacht wären, der Begriff ſelbſtſtändig an ſich ſelbſt fortginge.

Dieß in Beziehung auf's Auffaſſen betrachtet, ſo geſchieht es, um dieſer beiden Umſtände willen, daß entweder zu viel oder zu wenig in Plato's Philoſophie gefunden wird. α) Zu viel finden die Aelteren, ſogenannten Neuplatoniker, welche αα) Theils, wie ſie die griechiſche Mythologie allegoriſirten, ſie als einen Ausdruck von Ideen darſtellten (was die Mythen allerdings ſind), ebenſo die Ideen in den platoniſchen Mythen erſt herausgehoben, wodurch ſie die Mythen erſt zu Philoſophemen machten: denn darin beſteht das Verdienſt der Philoſophie, daß das Wahre in der Form des Begriffes iſt; ββ) Theils was in der Form des Begriffes bei Plato iſt, ſo für den Ausdruck des abſoluten Weſens (die Weſenlehre im Parmenides für Erkenntniß Gottes) nahmen, daß Plato ſelbſt es nicht davon unterſchieden habe. Es iſt in den platoniſchen reinen Begriffen nicht die Vorſtellung als ſolche aufgehoben, — oder nicht geſagt, daß dieſe Begriffe ihr Weſen ſind; oder ſie ſind mehr nicht als eine Vorſtellung für Plato, nicht Weſen. β) Zu wenig die Neueren beſonders; denn dieſe hingen ſich vorzüglich an die Seite der Vorſtellung, ſehen Realität in der Vorſtellung. Was in Plato Begriffenes oder rein Spekulatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abſtrakten logiſchen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten, dagegen dasjenige als Philoſophem, was in der Weiſe der Vorſtellung ausgeſprochen iſt. So finden wir

bei Tennemann und Anderen eine ſteife Zurückführung der platoniſchen Philoſophie auf die Formen unſerer vormaligen Metaphyſik, z. B. der Urſachen, der Beweiſe vom Daſeyn Gottes.*)

Von einfachen Begriffen ſpricht Plato ſo: „Ihre letzte Wahrheit iſt Gott, jene ſind abhängige, vorübergehende Momente, ihre Wahrheit haben ſie in Gott;“ und von dieſem ſpricht er zuerſt, ſo iſt er eine Vorſtellung.

Um die Philoſophie Plato's aus ſeinen Dialogen aufzufaſſen, muß das, was der Vorſtellung angehört, insbeſondere wo er für die Darſtellung einer philoſophiſchen Idee zu Mythen ſeine Zuflucht nimmt, von der philoſophiſchen Idee ſelbſt unterſchieden werden, — und dieſe freie Weiſe des platoniſchen Vortrags, von den tiefſten dialektiſchen Unterſuchungen zur Vorſtellung und Bildern, zur Schilderung von Scenen der Unterredung geiſtreicher Menſchen, auch von Naturſcenen überzugehen.

Die mythiſche Darſtellung der Philoſopheme wird von Plato gerühmt; dieß hängt mit der Form ſeiner Darſtellung zuſammen. Er läßt den Sokrates von gegebenen Veranlaſſungen ausgehen, von den beſtimmten Vorſtellungen der Individuen, von dem Kreiſe ihrer Ideen; ſo geht die Manier der Vorſtellung (der Mythus) und die ächt ſpekulative durcheinander. Die mythiſche Form der platoniſchen Dialoge macht das Anziehende dieſer Schriften aus, aber es iſt eine Quelle von Mißverſtändniſſen; es iſt ſchon eins, wenn man dieſe Mythen für das Vortrefflichſte hält. Viele Philoſopheme ſind durch die mythiſche Darſtellung näher gebracht; das iſt nicht die wahrhafte Weiſe der Darſtellung. Die Philoſopheme ſind Gedanken, müſſen, um rein zu ſeyn, als ſolche vorgetragen werden. Der Mythos iſt immer eine Darſtellung, die ſich ſinnlicher Weiſe bedient, ſinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorſtellung zugerichtet ſind, nicht für den Gedanken; es iſt eine Ohn-

*) *Tennemann, B. II, S.* 376.

macht des Gedankens, der für ſich ſich noch nicht feſtzuhalten weiß, nicht auszukommen weiß. Die mythiſche Darſtellung, als älter, iſt Darſtellung, wo der Gedanke noch nicht frei iſt: ſie iſt Verunreinigung des Gedankens durch ſinnliche Geſtalt; dieſe kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Es iſt Reiz, Weiſe anzulocken, ſich mit Inhalt zu beſchäftigen. Es iſt etwas Pädagogiſches. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menſchengeſchlechts. Iſt der Begriff erwachſen, ſo bedarf er deſſelben nicht mehr. Oft ſagt Plato, „es ſey ſchwer, ſich über dieſen Gegenſtand auszulaſſen, er wolle daher Mythus aufſtellen;“ leichter iſt dieß allerdings.

Die Manier der Vorſtellung hat Plato auch oft. Es iſt einer Seits popular, aber anderer Seits die Gefahr unabwendbar, daß man ſolches, was nur der Vorſtellung angehört, nicht dem Gedanken, für etwas Weſentliches nimmt. Es iſt unſere Sache, zu unterſcheiden, was Spekulation, was Vorſtellung iſt. Kennt man nicht für ſich, was Begriff, ſpekulativ iſt: ſo kann man eine ganze Menge Theoreme aus den Dialogen ziehen, und ſie als platoniſche Philoſopheme ausgeben, die durchaus nur der Vorſtellung, der Weiſe derſelben angehören. Dieſe Mythen ſind Veranlaſſung geweſen, daß viele Sätze aufgeführt werden als Philoſopheme, die für ſich gar nicht ſolche ſind. Indem man aber weiß, daß ſie der Vorſtellung als ſolcher angehören: ſo weiß man, daß ſie nicht das Weſentliche ſind. So z. B. bedient ſich Plato in ſeinem Timäus, indem er von der Erſchaffung der Welt ſpricht, der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei gewiſſe Beſchäftigungen gehabt; *) es iſt ganz in der Weiſe der Vorſtellung geſprochen. Wird dieß aber für ein philoſophiſches Dogma Plato's genommen, daß Gott die Welt geſchaffen, daß Dämonien, höhere Weſen geiſtiger Art, exiſtiren, und bei der Welterſchaffung Gottes

*) *Timaeus p.* 41 (*p.* 43).

hülfreiche Hand geleiſtet haben: ſo ſteht dieß zwar wörtlich in Plato, und doch iſt es nicht zu ſeiner Philoſophie gehörig. Wenn er von der Seele des Menſchen ſagt, daß ſie einen vernünftigen und unvernünftigen Theil habe: ſo iſt dieß ebenſo im Allgemeineſt zu nehmen; aber Plato behauptet damit nicht, daß die Seele aus zweierlei Subſtanzen, zweierlei Dingen zuſammengeſetzt ſey. Wenn er das Lernen als eine Wiedererinnerung vorſtellt: ſo kann das heißen, daß die Seele vor der Geburt des Menſchen präexiſtirt habe. Ebenſo wenn er von dem Hauptpunkte ſeiner Philoſophie, von den Ideen, dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbſtſtändigen ſpricht, als den Muſtern der ſinnlichen Dinge: ſo kann man dann leicht dazu fortgehen, jene Ideen, nach der Weiſe der modernen Verſtandes-Kategorien, als Subſtanzen zu denken, die im Verſtande Gottes oder für ſich, als ſelbſtſtändig, z. B. als Engel, jenſeits der Wirklichkeit exiſtiren. Kurz Alles, was in der Weiſe der Vorſtellung ausgedrückt iſt, nehmen die Neueren in dieſer Weiſe für Philoſophie. So kann man platoniſche Philoſophie in dieſer Art aufſtellen, man iſt durch Plato's Worte berechtigt; weiß man aber, was das Philoſophiſche iſt, ſo kümmert man ſich um ſolche Ausdrücke nicht, und weiß, was Plato wollte. Wir haben jedoch nun zur Betrachtung der Philoſophie des Plato ſelbſt überzugehen.

In der Darſtellung der platoniſchen Philoſophie kann Beides nicht geſondert, aber es muß bemerkt und anders beurtheilt werden, als beſonders von der letzteren Seite geſchehen iſt. Wir haben 1) den allgemeinen Begriff Plato's von der Philoſophie und dem Erkennen, 2) die beſonderen Theile derſelben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Das Erſte iſt die Vorſtellung, die Plato vom Werthe der Philoſophie überhaupt hatte. Ueberhaupt ſehen wir Plato ganz durchdrungen von der Höhe der Erkenntniß der Philoſophie. Er zeigt Enthuſiasmus für den Gedanken, das Denken deſſen, was an und für ſich iſt. Wenn die Cyrenaiker

die Beziehung des Seyenden auf das einzelne Bewußtſeyn, die Cyniker die unmittelbare Freiheit als das Weſen ſetzten: ſo dagegen Plato die ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Einheit des Bewußtſeyns und Weſens, oder das Erkennen. Philoſophie iſt ihm das Weſen für den Menſchen. Er drückt überall die erhabenſten Vorſtellungen von der Würde der Philoſophie aus, — ſie allein ſey das, was der Menſch zu ſuchen hat; das tiefſte Gefühl und entſchiedenſte Bewußtſeyn, alles Andere für geringer zu achten. Er ſpricht mit der größten Begeiſterung davon; heut zu Tage wagen wir nicht, ſo davon zu ſprechen. Philoſophie iſt ihm das höchſte Beſitzthum. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächſt eine aus dem Timäus an: „Die Kenntniß der vortrefflichſten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterſcheiden des ſichtbaren Tags und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntniß der Zeit erzeugt, und die Nachforſchung der Natur des Ganzen uns gegeben. Woraus wir dann die Philoſophie gewonnen haben; und ein größeres Gut, als ſie, von Gott den Menſchen gegeben, iſt weder gekommen, noch wird es je kommen.“ *)

Am Berühmteſten und zugleich am Verrufenſten iſt das, was er hierüber in der Republik ſagt, und wie er ſein Bewußtſeyn ausdrückt, — wie ſehr dieß den gemeinen Vorſtellungen der Menſchen widerſpricht. Es betrifft die Beziehung der Philoſophie auf den Staat, und fällt um ſo mehr auf, weil es die Beziehung der Philoſophie auf die Wirklichkeit ausdrückt. Denn wenn man ihr auch ſonſt wohl Werth beilegt, ſo bleibt ſie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht ſie auf Verfaſſung, Regierung, Wirklichkeit. Nachdem Plato dort den Sokrates den wahren Staat hat exponiren laſſen, ſo läßt er dieſe Darſtellung durch Glaukon unterbrechen, der verlangt, „daß er zeige, wie es möglich ſey, daß ein ſolcher Staat exiſtire.“

*) Timaeus, p. 47 (p. 54).

Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, ſucht Ausflüchte, um davon freigelaſſen zu werden, behauptet: „Er ſey nicht verpflichtet, wenn er die Beſchreibung deſſen gebe, was gerecht ſey, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu ſetzen ſey; doch müſſe man das angeben, wodurch, wenn nicht Vollkommenheit, doch die Annäherung möglich gemacht würde.“ Endlich, da in ihn gedrungen wird, ſpricht er: „So ſoll es denn geſagt werden, wenn es auch von einer Fluth des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit ſollte übergoſſen werden. Wenn alſo nicht entweder die Philoſophen in den Staaten regieren, oder die jetzt ſogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollſtändig philoſophiren, und ſo Herrſchermacht und Philoſophie in Eins zuſammenfallen und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für ſich abgeſondert nach dem Einen oder dem Anderen ſich wenden: ſo giebt es, o Freund Glauko, für die Völker kein Ende ihrer Uebel, noch, denke ich, für das menſchliche Geſchlecht überhaupt; und dieſer Staat, von dem ich ſprach, wird nicht eher erzeugt werden, und das Licht der Sonne ſehen,“ als bis dieß geſchieht. „Dieß iſt es,“ ſetzt er hinzu, „was ich ſo lange gezaudert habe zu ſagen, weil ich weiß, daß es ſo ſehr gegen die gemeine Vorſtellung geht.“ Plato läßt den Glauko erwiedern: „Sokrates, Du haſt ein ſolches Wort und Sache ausgeſprochen, daß Du Dir vorſtellen mußt, es werde eine Menge, und das nicht ſchlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen, und nach der nächſten beſten Waffe greifen und ſammt und ſonders in geſchloſſenem Gliede auf Dich losgehen; und wenn Du ſie nicht mit Gründen zu beſänftigen wiſſen wirſt, ſo wirſt Du es ſchwer zu büßen haben.“ *)

Plato fordert die Philoſophie ſchlechthin an die Regenten der Völker, ſtellt hier die Nothwendigkeit dieſer Verbindung der Philoſophie und der Regierung auf. Was dieſe Forderung be-

*) De Republica V. p. 471 — 474 (p. 257 — 261).

trifft, ſo iſt dieß zu ſagen. Regieren heißt, daß der wirkliche Staat beſtimmt werde, in ihm gehandelt werde nach der Natur der Sache. Dazu gehört Bewußtſeyn des Begriffs der Sache; dann wird die Wirklichkeit mit dem Begriff in Uebereinſtimmung gebracht, die Idee kommt zur Exiſtenz. Das Andere iſt, daß der Boden der Geſchichte ein anderer iſt, als der Boden der Philoſophie. In der Geſchichte ſoll die Idee vollbracht werden; Gott regiert in der Welt, die Idee iſt die abſolute Macht, die ſich hervorbringt. Die Geſchichte iſt die Idee, die ſich auf natürliche Weiſe vollbringt, nicht mit dem Bewußtſeyn der Idee, — freilich mit Gedanken, aber mit beſtimmten Zwecken, Umſtänden. Es wird nach allgemeinen Gedanken des Rechts, Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; die Idee wird ſo verwirklicht, aber durch Vermiſchung von Gedanken, Begriffen mit unmittelbaren partikularen Zwecken. Das muß auch ſeyn; die Idee iſt einer Seits durch den Gedanken producirt, dann durch die Mittel der Handelnden. Die Idee kommt zu Stande in der Welt, da hat es keine Noth; es iſt nicht nöthig, daß die Regierenden die Idee haben. Die Mittel ſcheinen oft der Idee entgegengeſetzt zu ſeyn, das ſchadet nichts. Man muß wiſſen, was Handeln iſt: Handeln iſt Treiben des Subjekts als ſolchen für beſondere Zwecke. Alle dieſe Zwecke ſind nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil ſie die abſolute Macht iſt.

Es kann als eine große Anmaßung erſcheinen, daß die Regenten Philoſophen ſeyn oder daß den Philoſophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden ſoll. Um jedoch dieſe Aeußerung zu beurtheilen, muß man wohl im Sinn haben, was unter Philoſophie im platoniſchen Sinne, im Sinne der damaligen Zeit verſtanden, was zur Philoſophie gerechnet wurde. Das Wort Philoſophie hat zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menſchen, der nicht an Geſpenſter, nicht an den Teufel glaubte, einen Philoſophen nannte. Wenn dergleichen Vorſtel-

lungen überhaupt vorbei ſind, ſo fällt es keinem Menſchen ein, jemanden deshalb einen Philoſophen zu nennen. Die Engländer nennen das Philoſophie, was wir experimentirende Phyſik, Chemie nennen; ein Philoſoph iſt da jemand, der ſolche Verſuche macht; theoretiſche Kenntniß der Chemie und des Maſchinenweſens beſitzt. Sprechen wir von platoniſcher Philoſophie, und ſehen, was darin gefaßt wird: ſo vermiſcht Philoſophie ſich hier mit dem Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen, das bei uns religiöſes Bewußtſeyn; ſie iſt das Bewußtſeyn des an und für ſich Wahrhaften und Rechten, das Bewußtſeyn und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geſchichte von der Völkerwanderung an, wo die chriſtliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es ſich aber um nichts Anderes gehandelt, als das Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen, das überſinnliche Reich, was zunächſt für ſich geweſen iſt, dieß an und für ſich Allgemeine, Wahre auch in die Wirklichkeit einzubilden, die Wirklichkeit danach zu beſtimmen. Dieß iſt das fernere Geſchäft der Bildung überhaupt geweſen. Ein Staat, eine Regierung, Staatsverfaſſung moderner Zeit iſt daher etwas ganz Anderes, hat eine ganz andere Grundlage, als ein Staat älterer Zeit, und beſonders der Zeit, in der Plato lebte. Wir finden im Allgemeinen, daß damals die Griechen vollkommen unzufrieden geweſen ſind, abgeneigt, verdammt haben die demokratiſche Verfaſſung und den Zuſtand ihrer Zeit, der daraus hervorging; — ein Zuſtand, der dem Untergange dieſer Verfaſſung vorherging. Alle Philoſophen erklärten ſich gegen die Demokratien der griechiſchen Staaten, — eine Verfaſſung, wo die Beſtrafung der Generale u. ſ. f. geſchah. Gerade in ihr müßte es ſich am eheſten vom Beſten des Staats handeln; es war aber zufällige Willkür, corrigirt momentan durch überwiegende Individualitäten. Ariſtides, Themiſtokles, Mark Aurel ſind Virtuoſen. Der Zweck des Staats, das allgemeine Beſte iſt ganz anders immanent, gewalthabend in unſeren Staaten, als in älterer Zeit.

Der geſetzliche Zuſtand, Zuſtand der Gerichte, der Verfaſſung, des Geiſtes iſt ſo feſt in ſich ſelbſt, daß nur zu entſcheiden bleibt für das Momentane; es fragt ſich, was und ob etwas vom Individuum abhängig iſt. Ein Beiſpiel, was ein Philoſoph auf dem Throne bewirken könnte, wäre Mark Aurel; es ſind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, das römiſche Reich iſt nicht beſſer geworden. Friedrich II. iſt der philoſophiſche König genannt worden. Er war König, und hat ſich mit wolfiſcher Metaphyſik und franzöſiſcher Philoſophie und Verſen beſchäftigt; er war ſo ein Philoſoph nach ſeiner Zeit. Die Philoſophie ſcheint eine beſondere Privat-Sache ſeiner beſonderen Neigung geweſen zu ſeyn, und davon unterſchieden, daß er König war. Aber er iſt auch ein philoſophiſcher König in dem Sinne, daß er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beſte ſeines Staates ſich ſelbſt in ſeinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Princip gemacht hatte, gegen Traktate mit anderen Staaten, gegen die partikularen Rechte in ſeinem Lande; dieſe hat er unterworfen dem an und für ſich allgemeinen Zwecke. Wenn dann ſpäter ſo etwas zur Sitte, zur Gewohnheit geworden iſt: ſo heißen die folgenden Fürſten nicht mehr Philoſophen, wenn auch daſſelbe Princip vorhanden iſt, und die Regierung, die Inſtitutionen vornehmlich, darauf gebaut ſind.

Das Reſultat hiervon iſt, daß, wenn Plato ſagt, die Philoſophen ſollen regieren, er das Beſtimmen des ganzen Zuſtandes durch allgemeine Principe meint. Dieß iſt in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt; es ſind allgemeine Principe weſentlich die Baſen der modernen Staaten, — d. h. nicht gerade aller, aber doch der meiſten. Einige ſind ſchon auf dieſer Stufe, andere ſind im Kampfe darüber; aber es iſt allgemein anerkannt, daß ſolche Principe das Subſtantielle der Verwaltung, der Regierung ausmachen ſollen. Die Forderung des Plato iſt ſo der Sache nach vorhanden. Was wir Philoſophie

nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigenthümliches iſt; aber auf dieſer Form allein beruht es nicht, daß nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Princip gemacht ſey.

In der Republik ſpricht Plato weiterhin noch, in einem Bilde, in einer Art von Mythus, von dem Unterſchiede des Zuſtandes philoſophiſcher Bildung, und des Mangels an Philoſophie; es iſt ein weitläufiges Gleichniß, das merkwürdig und glänzend iſt. Die Vorſtellung, die er gebraucht, iſt folgende. „Man ſtelle ſich eine unterirdiſche Wohnung, wie eine Höhle, vor mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen iſt," durch den ein ſchwaches Licht hineinfällt. „Ihre Bewohner ſind feſtgeſchmiedet und mit unbeweglichen Nacken, ſo daß ſie nur den Hintergrund der Höhle zu ſehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von oben eine Fackel. In dieſem Zwiſchenraume befindet ſich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieſer Mauer," dem Lichte zu, „befinden ſich" andere „Menſchen, die" ſelbſt nicht über die Mauer hervorragen, aber „über dieſelbe, wie die Puppen über ein Marionetten-Theater, allerhand Bilder, Statuen von Menſchen und Thieren tragen, erheben, ſie bewegen laſſen, und ſprechen bald dazu untereinander und ſchweigen bald; ſo daß jene Angeſchmiedeten die Schatten hiervon, die auf die gegenüberſtehende Wand fallen, allein ſehen können. Sie würden dieſe Schatten," die ſo und ſo gekehrt anders ausſehen, „für die wahren Weſen nehmen," — dieſe ſelbſt vermögen ſie aber nicht zu ſehen; „und was jene Anderen untereinander ſprechen, die ſie herumtragen, vernehmen ſie durch den Wiederhall und halten es für die Reden dieſer Schatten. Wenn es nun geſchähe, daß Einer losgemacht würde, und den Nacken umkehren müßte, ſo daß er die Dinge ſelbſt jetzt ſähe: ſo würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, ſeyen weſenloſe Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn ſie gar Jemand an das Licht ſelbſt aus ihrem Ker-

ker heraufzöge, würden ſie von dem Lichte geblendet ſeyn und nichts ſehen, und würden den haſſen, der ſie an das Licht gezogen," als einen, der ihnen ihre Wahrheit genommen, und dagegen nur „Schmerz und Schaden zubereitet habe." *)

Plato ſpricht mit Energie, mit allem Stolze der Wiſſenſchaft, — von der ſogenannten Beſcheidenheit der Wiſſenſchaft gegen andere Wiſſenſchaften iſt nichts zu finden, noch des Menſchen gegen Gott, — mit allem Bewußtſeyn, wie nahe und Eins mit Gott die menſchliche Vernunft iſt. Man erträgt es, es bei Plato zu leſen, einem Alten, als etwas nicht Präſentem.

a. Dieſer Mythus hängt zuſammen mit der eigenthümlichen Vorſtellung der platoniſchen Philoſophie: nämlich dieſer Beſtimmung der Unterſcheidung der ſinnlichen Welt, und wie ſich die Vorſtellung der Menſchen macht, gegen das Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen, gegen das Bewußtſeyn der Idee. Und davon haben wir nun näher zu ſprechen: von der Natur des Erkennens, den Ideen überhaupt, — platoniſche Philoſophie ſelbſt. Die Philoſophie iſt ihm überhaupt Wiſſenſchaft des an ſich Allgemeinen. Er drückt dieß im Gegenſatze gegen das Einzelne ſo aus „Ideen," immer wiederkehrend und darauf zurückkommend.

Näher beſtimmte Plato die Philoſophen als diejenigen, „welche die Wahrheit zu ſchauen begierig ſind. — Dieß iſt richtig; aber wie erläuterſt Du es? — Sokrates: Ich ſage dieß nicht jedem; Du wirſt aber darin mit mir übereinſtimmend ſeyn. — Worin? — Daß, da das Gerechte dem Ungerechten entgegengeſetzt iſt, es zwei ſind. — Warum nicht? — Ebenſo das Schöne dem Häßlichen, das Gute und Böſe, und ebenſo jedes andere εἶδος entgegengeſetzt ſey, jedes dieſer aber für ſich Eines ſey. Dagegen, durch die Gemeinſchaft mit den Handlungen oder Körpern, und mit der Gegenſeitigkeit der Beziehung beider

*) De Republica VII, p. 514 — 516 (p. 326 — 326).

aufeinander allenthalben, erſcheint (*φανταζόμενα*) jedes als ein Vieles. — Du ſagſt recht. — Ich unterſcheide nun hiernach einer Seits die Schauluſtigen und Künſteluſtigen und praktiſchen Menſchen, anderer Seits die, von denen die Rede iſt, welche man richtig allein Philoſophen nennt. — Wie meinſt Du das? — Nämlich ſolche, die gern ſchauen und hören (*φιλοθεάμονες καὶ φιλήκοοι*), lieben, ſchöne Stimmen und Farben und Geſtalten zu ſehen und zu hören, und Alles, was aus dergleichen beſteht; aber des Schönen Natur ſelbſt iſt ihr Gedanke unfähig zu ſehen und zu lieben. — So verhält es ſich. — Die aber vermögen, auf das Schöne ſelbſt zu gehen, und es für ſich (*καθ' αὑτό*) zu ſehen, ſind dieſe nicht ſelten? — Ja wohl. — Wer nun die ſchönen Dinge" oder gerechten Handlungen „für ſchön hält, nicht aber die Schönheit" und die Gerechtigkeit „ſelbſt erfaßt, auch ſie nicht dafür hält (*νομίζων*), noch wenn Jemand ihn auf die Erkenntniß (*γνώσιν*, Gedanken) derſelben führt, folgen kann, — meinſt Du, daß er das Leben in einem wachen oder einem Traumzuſtande zubringe." So ſind ſie die Nicht-Philoſophen, ſie gleichen Träumenden. „Sieh nämlich. Träumen iſt es nicht dieß, wenn Einer im Schlaf oder auch im Wachen das mit einer Sache," dem Schönen oder Gerechten, „nur Aehnliche, nicht für etwas ihm Aehnliches, ſondern für die Sache ſelbſt hält, der es gleicht? — Ich würde allerdings von einem Solchen ſagen, daß er träume. — So iſt der Wachende dagegen, welcher das Schöne" oder Gerechte „ſelbſt für das Seyende hält, es zu unterſcheiden weiß und dasjenige, was nur Theil daran hat (*μετέχοντα*), und ſie nicht miteinander verwechſelt." *)

Bleiben wir zunächſt beim Ausdruck Idee ſtehen. „Als Plato von der Tiſchheit und Becherheit ſprach (*τραπεζότητα καὶ κυαθότητα*), ſo ſagte Diogenes, der Cyniker: Ich ſehe

*) De Republica V, p. 475 — 476 (p. 265 — 266).

wohl einen Tiſch und einen Becher, aber nicht die Tiſchheit und Becherheit. Richtig, erwiederte Plato; denn Augen, womit man den Tiſch und Becher ſieht (θεωρεῖται), haſt Du wohl, aber, womit man Tiſchheit und Becherheit ſieht, — den Geiſt haſt Du nicht" (νοῦν οὐκ ἔχεις). *)

Was Sokrates begann, iſt von Plato vollführt. Er erkennt nur das Allgemeine, die Idee, das Gute als das Weſenhafte. Durch die Darſtellung ſeiner Ideen hat Plato die Intellektualwelt eröffnet. Sie iſt nicht jenſeits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, ſondern ſie iſt wirkliche Welt; wie auch bei Leucipp, das Ideelle iſt der Wirklichkeit näher gebracht, nicht metaphyſiſch. Aber nur das iſt das Seyende in der Welt, was das an und für ſich Allgemeine iſt. Das Weſen der Ideen iſt die Anſicht, daß nicht das ſinnlich Exiſtirende das Wahre iſt, ſondern allein das in ſich beſtimmte Allgemeine, — die Intellektual-Welt das Wahre, Wiſſenswerthe, überhaupt das Ewige, an und für ſich Göttliche iſt. Die Unterſchiede ſind nicht ſeyende, ſondern nur vorübergehende. Das Abſolute des Plato, als das in ſich Eine und mit ſich Identiſche, iſt konkret in ſich; es iſt eine Bewegung, ein Zurückgehen in ſich ſelbſt und ewiges Beiſichſeyn. Die Liebe zu den Ideen iſt das, was Platon Enthuſiasmus nennt.

In dieſer Beſtimmung der Philoſophie ſehen wir ſchon überhaupt ſogleich, was die ſo viel beſprochenen platoniſchen Ideen iſt. Die Idee iſt nichts Anderes als das Allgemeine, und daß dieß Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur Theil daran haben, oder (wie wir es ausdrücken) nur Eigenſchaften der Dinge ſind: ſondern indem dieß Allgemeine als das an und für ſich ſelbſt Seyende, als das Weſen genommen wird, als dasjenige, was nur iſt, was nur Wahrheit hat. Der Mißverſtand der platoniſchen

*) Diog. Laërt. VI, §. 53; cf. Plat. de Rep. VI, p. 508 (p. 319).

Ideen geht nach zwei Seiten: die eine für das Denken, welches formal iſt, und allein das Sinnliche für Realität hält. Für ein ſolches Vorſtellen giebt es kein Seyn, als das ſinnliche oder als ſinnlich vorgeſtellte. Wenn nun Plato von dem Allgemeinen als dem Weſen ſpricht: ſo fällt α) dieß ein, daß das Allgemeine nur als Eigenſchaft uns gegenwärtig iſt, oder daß β) Plato aber auch dieß Allgemeine als Subſtanzen nimmt, als Weſen an ihm ſelbſt, — jene halten Schatten (das Sinnliche) für wahr; daß alſo α) dieß Allgemeine weder Eigenſchaft iſt, noch β) auch ein bloßer Gedanke, der in uns, in unſerem Verſtande iſt, ſondern γ) das Seyende, Subſtanz außer uns. Wenn dann Plato den Ausdruck gebraucht, die ſinnlichen Dinge ſeyen dem, was an und für ſich iſt, ähnlich, oder die Idee ſey Muſter, Vorbild: ſo werden denn dieſe Ideen zu einer Art von Dingen, die in einem anderen Verſtande, in einer außerweltlichen Vernunft, weit von uns entfernt, Bilder ſind, wie das Vorbild des Künſtlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet, und es ihr eindrückt, — abgelöſt ebenſo von dieſer ſinnlichen gegenſtändlichen Wirklichkeit, die für Wahrheit gilt, als von der Wirklichkeit des einzelnen Bewußtſeyns. Sie ſind α) zwar nicht geradezu Dinge, die anderswo liegen, die wir nur nicht ſehen, aber Vorgeſtellte, Bilder; β) dasjenige, deſſen urſprüngliche Vorſtellungen ſie ſind, ihr Subjekt, tritt außer dem Bewußtſeyn, es wird ſelbſt nur vorgeſtellt als ein Anderes des Bewußtſeyns.

Das zweite Mißverſtändniß, das in Anſehung der Ideen obwaltet, iſt, wenn die Idee nicht außer unſerem Bewußtſeyn verlegt wird, als ob es Ideale unſerer Vernunft ſeyen, welche entweder unſerer Vernunft nothwendig, ihre Erzeugungen aber keine Realität haben, oder etwas, das nicht erreicht werden könne. Wie dort das Jenſeits ein außerweltliches Vorſtellen iſt, ſo iſt es hier unſere Vernunft, als ein ſolches Jenſeits der Realität. Wenn ſie auch ſo genommen werden, daß ſie in uns die

Formen der Realität, Anſchauungen ſind: ſo iſt es aber wieder ein Mißverſtand, als ob ſie äſthetiſcher Natur wären; ſo daß ſie beſtimmt ſind als intellektuelle Anſchauungen, welche ſich unmittelbar geben müſſen und entweder einem glücklichen Genie oder auch einem Zuſtande der Entzückung und Begeiſterung angehören, — Einbildungen der Phantaſie. Allein dieß iſt der Sinn Plato's und der Wahrheit nicht. Sie ſind nicht unmittelbar im Bewußtſeyn, ſondern ſie ſind im Erkennen. Sie ſind nur inſofern Anſchauungen oder unmittelbar, daß ſie das als Reſultat in ſeine Einfachheit zuſammengefaßte Erkennen ſind; oder die unmittelbare Anſchauung iſt nur das Moment ihrer Einfachheit. Man hat ſie deswegen nicht, ſondern ſie werden durch das Erkennen im Geiſte hervorgebracht. Der Enthuſiasmus iſt ihre erſte unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert ſie erſt in vernünftiger gebildeter Geſtalt an den Tag. Aber ſie ſind ebenſo real; ſie ſind, und ſie ſind allein das Seyn.

Plato unterſcheidet deswegen zunächſt die Wiſſenſchaft, das Erkennen deſſen, was in Wahrheit iſt, von dem Meinen. „Ein ſolches Denken (διάνοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntniß (γνώμην) nennen; das Andere aber Meinung (δόξα). Das Erkennen geht auf das, was iſt; das Meinen iſt ihm entgegengeſetzt, — aber ſo, daß ſein Inhalt nicht das Nichts iſt (dieß iſt Unwiſſenheit), es wird Etwas gemeint. Das Meinen iſt das Mittelding zwiſchen Unwiſſenheit und Wiſſenſchaft, ſein Inhalt eine Vermiſchung des Seyns und des Nichts. Die ſinnlichen Gegenſtände, der Gegenſtand des Meinens, das Einzelne hat nur Theil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es iſt ebenſoſehr auch häßlich, ſchlecht, ungerecht u. ſ. f. Das Doppelte iſt ebenſo Halbes. Das Einzelne iſt nicht nur groß oder klein, leicht oder ſchwer, und eins dieſer Gegenſätze; ſondern jedes Einzelne iſt ſowohl das Eine, als das Andere. Eine ſolche Vermiſchung des Seyns und Nichtſeyns iſt das Einzelne, der Gegenſtand der Mei-

nung;“ *) — eine Vermiſchung, worin die Gegenſätze ſich nicht ins Allgemeine aufgelöſt haben. Dieß iſt die ſpekulative Idee des Erkennens. Zum Meinen gehört die Weiſe unſeres gewöhnlichen Bewußtſeyns.

b. Beziehung des Erkennens als des Allgemeinen auf das einzelne Bewußtſeyn. Ehe wir uns noch näher an die Betrachtung des Inhalts (Objekts) des Erkennens wenden (deſſen, was an ſich iſt), müſſen wir vorher noch die ſubjektive Weiſe deſſelben näher betrachten (wie das Erkennen oder Wiſſen, als ſolches, nach Plato iſt, exiſtirt, d. h. im Bewußtſeyn iſt): und dann die Weiſe, wie er iſt, oder in der Vorſtellung erſcheint, als Seele; — das allgemeine Erkennen als einzelnes, der Vorſtellung angehörend. Und hier tritt eben die Vermiſchung des Vorſtellens und des Begriffs ein.

α. Die Quelle, wodurch wir uns des Göttlichen bewußt werden, iſt dieſelbe als bei Sokrates. Der Geiſt des Menſchen ſelbſt iſt dieſe Quelle; er enthält das Weſentliche ſelbſt in ſich. Um das Göttliche kennen zu lernen, muß man es aus ſich zum Bewußtſeyn bringen. Plato ſagt ferner, die Bildung zu dieſem Erkennen ſey nicht ein Lernen als ſolches, ſondern die Grundlage ſey immanent dem Geiſte, der Seele des Menſchen; ſo daß er das, was er ſo erkennt, aus ihm ſelbſt ſich entwickele. Es iſt dieß ſchon bei Sokrates bemerkt. Die Erörterung über dieſe Weiſe iſt bei den Sokratikern überhaupt in der Form der Frage vorgekommen: Ob die Tugend gelehrt werden könne? Und dann in Beziehung auf Protagoras, die Sophiſten: Ob die Empfindung das Wahre ſey? Was dann mit dem Inhalte der Wiſſenſchaft, ſo wie mit der Unterſcheidung derſelben von der Meinung, den nächſten Zuſammenhang hat. Was wir zu lernen ſcheinen, iſt nichts Anderes, als Wiedererinnerung. Und es iſt ein Gegenſtand, auf den Plato oft zurückkommt;

*) De Republ. V. p. 476 — 479 (p. 266 — 272).

vorzüglich behandelt er dieſe Frage im Meno. Er behauptet daſelbſt in Anſehung des Lernens überhaupt, daß eigentlich nichts gelernt werden könne, ſondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung deſſen ſey, was wir ſchon beſitzen, wiſſen; — eine Erinnerung, zu welcher nur die Verlegenheit, in welche das Bewußtſeyn gebracht werde, die Erregung (Urſache) ſey. *)

Oder Plato giebt jener Frage ſogleich eine ſpekulative Bedeutung, worin es um das Weſen des Erkennens, nicht die empiriſche Anſicht des Erwerbens von Erkenntniß zu thun iſt. Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorſtellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewußtſeyn aus, — eine Weiſe der mechaniſchen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche dieſem Raum ſelbſt fremd und gleichgültig ſind. Ein ſolches äußerliches Verhältniß des Hinzukommens, wo die Seele als tabula rasa erſcheint (wie im Lebendigen: Hinzukommen von Partikeln), paßt nicht für die Natur des Geiſtes (iſt todt), der Subjektivität, Einheit, Beiſich-Seyn und Bleiben iſt. Plato aber ſtellt die wahre Natur des Bewußtſeyns vor, daß es Geiſt iſt, an ſich ſelbſt dasjenige, was ihm Gegenſtand, oder was es für es wird. Es iſt dieß der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in ſeiner Bewegung; das Allgemeine, die Gattung iſt an ihr ſelbſt ihr eigenes Werden. Sie iſt dieß, zu dem für ſich zu werden, was ſie an ſich ſelbſt iſt; das, was ſie wird, iſt ſie ſchon vorher; ſie iſt der Anfang ihrer Bewegung, worin ſie nicht aus ſich heraustritt. Der Geiſt iſt die abſolute Gattung; es iſt nichts für ihn, was er nicht an ſich ſelbſt iſt; ſeine Bewegung iſt nur die beſtändige Rückkehr in ihn ſelbſt. Lernen iſt hiernach dieſe Bewegung, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, ſondern daß nur ſein eigenes Weſen für ihn wird, oder daß er zum Bewußtſeyn deſſelben kommt. (Was noch nicht gelernt hat, iſt die Seele, das

*) *Meno*, *p.* 84 (*p.* 355 — 356)

Bewußtſeyn, vorgeſtellt als natürliches Seyn.) Was ihn zur Wiſſenſchaft erregt, iſt dieſer Schein, und die Verwirrung deſſelben, daß ſein Weſen ihm als Anderes, als das Negative ſeiner ſelbſt iſt, — eine Weiſe der Erſcheinung, die ſeinem Weſen widerſpricht; denn er hat oder iſt die innere Gewißheit, alle Realität zu ſeyn. Indem er dieſen Schein des Andersſeyns aufhebt, begreift er das Gegenſtändliche, d. h. giebt ſich darin unmittelbar das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, und kommt ſo zur Wiſſenſchaft. Vorſtellungen von den Dingen kommen doch von außen; allerdings von den einzelnen, zeitlichen, vorübergehenden, — nicht aber das Allgemeine, Gedanken. Das Wahrhafte habe im Geiſte ſelbſt ſeine Wurzel, und gehöre ſeiner Natur an; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne iſt Erinnerung ein ungeſchickter Ausdruck: und zwar in dem, daß man eine Vorſtellung reproducire, die man zu einer anderen Zeit ſchon gehabt hat. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie giebt, — den: Sichinnerlichmachen, Inſichgehen; dieß iſt der tiefe Gedankenſinn des Worts. In dieſem Sinne kann man ſagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts ſey, als eine Erinnerung, ein Inſichgehen, daß wir das, was zunächſt in äußerlicher Weiſe ſich zeigt, beſtimmt iſt als ein Mannigfaltiges, — daß wir dieß zu einem Innerlichen machen; zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns ſelbſt gehen, ſo unſer Inneres zum Bewußtſeyn bringen. Bei Plato hat jedoch, wie nicht zu läugnen iſt, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empiriſchen, erſten Sinn.

Dieſen wahrhaften Begriff, daß das Bewußtſeyn an ſich ſelbſt dieß iſt, trägt Plato nun zum Theil in der Weiſe der Vorſtellung und mythiſch vor. Es iſt ſchon erwähnt, daß er das Lernen eine Erinnerung nennt. Daß es dieß ſey, zeigt er im Meno an einem Sklaven, der keine Unterweiſung erhalten hatte. Sokrates fragt ihn und läßt ihn nach ſeiner eigenen

Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren, oder etwas als Wahres zu verſichern (beizubringen); und bringt ihn dadurch endlich zum Ausſprechen eines geometriſchen Satzes vom Verhältniſſe des Diameters eines Quadrats zu der Seite deſſelben. Der Sklave ruft die Wiſſenſchaft nur aus ſich ſelbſt hervor, ſo daß es ſcheint, er erinnere ſich nur an etwas, das er ſchon gewußt, aber vergeſſen hatte. Wenn nun Plato ſich hier dieß Hervortreten der Wiſſenſchaft aus dem Bewußtſeyn eine Erinnerung nennt, ſo kommt die Beſtimmung dadurch hinein, daß dieß Wiſſen ſchon einmal wirklich in dieſem Bewußtſeyn geweſen iſt: d. h. daß das einzelne Bewußtſeyn nicht nur an ſich, ſeinem Weſen nach, den Inhalt des Wiſſens hat, ſondern auch als dieſes einzelne Bewußtſeyn, nicht als allgemeines, ihn ſchon beſeſſen habe.*) Aber dieß Moment der Einzelnheit gehört nur der Vorſtellung an, dieſer Menſch iſt das ſinnliche Allgemeine; denn Erinnerung bezieht ſich auf Dieſen als ſinnlichen Dieſen, nicht als allgemeinen. Erinnerung gehört der Vorſtellung an, iſt nicht Gedanke. Das Weſen des Hervortretens der Wiſſenſchaft iſt deswegen hier vermiſcht mit Einzelnem, mit der Vorſtellung. Es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des an ſich ſeyenden Weſens, des Eins, da die Seele nur Moment des Geiſtes iſt. Und Plato geht hier in das Mythiſche über (mythiſch bildet er dieß weiter aus), in eine Vorſtellung, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, ſondern des Einzelnen hat.

Er ſtellt alſo jenes Anſichſeyn des Geiſtes in der Form eines Vorherſeyns in der Zeit vor: das Wahrhafte muß alſo ſchon zu einer anderen Zeit für uns geweſen ſeyn. Aber zugleich iſt zu bemerken, daß er dieß nicht als eine philoſophiſche Lehre, ſondern in Geſtalt einer Sage (Mythos) giebt, „welche er von Prieſtern und Prieſterinnen empfangen, die ſich auf das,

*) *Meno*, p. 82 — 86 (p. 350 — 359).

was göttlich iſt, verſtehen. Aehnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. Nach dieſen Sagen ſey die Seele des Menſchen unſterblich, und höre jetzt auf zu ſeyn, was man ſterben nenne, und komme wieder ins Daſeyn (*πάλιν γίγνεσθαι*), gehe aber keineswegs unter. Wenn nun die Seele unſterblich iſt und oft wieder hervortritt" (Seelenwanderung) „und das, was ſowohl hier als im Hades" — im Unbewußten — „iſt, und Alles geſehen hat: ſo findet kein Lernen mehr Statt, und ſie erinnert ſich nur deſſen, was ſie ſchon weiß, — was nur die Seele ehemals angeſchaut habe." *) Das iſt Anſpielung auf Aegyptiſches. Die Menſchen greifen nach der ſinnlichen Beſtimmtheit: Plato habe ſtatuirt, angenommen. Ueber ſo etwas hat Plato gar nicht ſtatuirt. Es gehört gar nicht zur Philoſophie, auch ausdrücklich nicht zu der ſeinigen; nachher noch mehr ſo von Gott.

β. Im Phädrus iſt dann dieſer Mythus weiter und glänzender ausgeführt; er bringt eben dieſen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geiſt des Menſchen das in vergangener Zeit geſehen habe, was ſich ſeinem Bewußtſeyn vom Wahrhaften, Anundfürſichſeyenden entwickelt. Es iſt ein Hauptbemühen des Plato, zu zeigen, daß der Geiſt, die Seele, das Denken an und für ſich iſt; und daß dann ſo dieſe Beſtimmung die Form erhält, in der Behauptung liegt, daß die Wiſſenſchaft nicht gelernt werde, nur ſey ein Erinnern deſſen, das in dem Geiſte, in der Seele als ſolcher vorhanden ſey. Daß die Seele das Denkende, und das Denken frei für ſich ſey, hat bei den Alten, beſonders aber bei der platoniſchen Vorſtellung, einen unmittelbaren Zuſammenhang mit dem, was wir die Unſterblichkeit der Seele nennen. Im Phädrus ſpricht er davon, „um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raſerei, und uns zur größten Glückſeligkeit gegeben ſey." Es iſt dieß ein En-

*) Meno p. 81 (p. 348 — 349).

thuſiasmus, der hier eine mächtige, Alles überwiegende Richtung auf die Idee hat; — Bewußtſeyn, Wiſſen des Idealen, nicht Anſchauen, nicht der Enthuſiasmus der Bruſt, der Empfindung. Er ſagt: „Er müſſe die Natur der göttlichen und menſchlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen.“ —. „Das Erſte iſt, daß die Seele unſterblich iſt. Denn was ſich ſelbſt bewegt, iſt unſterblich, unvergänglich; was aber ſeine Bewegung von einem Anderen hat, iſt vergänglich. Was ſich ſelbſt bewegt, iſt Princip; denn es hat ja ſeinen Urſprung und Anfang in ihm ſelbſt und von keinem Anderen. Und ebenſo wenig kann es aufhören, ſich zu bewegen; denn nur das hört auf, was ſeine Bewegung aus einem Anderen hat.“ *) Plato entwickelt alſo zuerſt den einfachen Begriff der Seele als des ſich ſelbſt Bewegenden, die inſofern Moment des Geiſtes. Das eigentliche Leben des Geiſtes an und für ſich iſt das Bewußtſeyn der Abſolutheit und Freiheit des Ichs ſelbſt. Das Unſterbliche ſey nicht der Veränderung unterworfen.

Wenn wir von der Unſterblichkeit der Seele ſprechen, ſo haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorſtellung, daß die Seele wie ein phyſiſches Ding vor uns iſt, das Eigenſchaften hat, ein Ding mit allerhand Eigenſchaften, das verändert wird, — unabhängig von ihm die Eigenſchaften. Unter dieſen iſt auch das Denken; und das Denken iſt ſo beſtimmt als Ding, als ob es vergehen, aufhören könnte. Dieß iſt das Intereſſe der Vorſtellung bei dieſer Frage. Bei Plato hängt die Unſterblichkeit der Seele unmittelbar zuſammen damit, daß die Seele das Denkende iſt; ſo daß das Denken nicht eine Eigenſchaft der Seele iſt. Wir meinen, die Seele könne ſeyn, könne beſtehen, ohne Phantaſie, Denken u ſ. f. zu haben; und das Unvergängliche der Seele wird inſofern betrachtet als das Unvergängliche eines Dinges, als eines, das ſo vorgeſtellt wird, als eines Sey-

*) *Phædrus p.* 245 (*p.* 38,

enden. Bei Plato hingegen iſt die Beſtimmung der Unſterblichkeit der Seele von großer Wichtigkeit, inſofern das Denken nicht Eigenſchaft der Seele iſt, ſondern ihre Subſtanz, ſo daß die Seele dieß ſelbſt iſt. Es iſt, wie beim Körper: Der Körper iſt ſchwer, dieß iſt ſeine Subſtanz; Schwere iſt nicht Qualität, dieß, daß er iſt, iſt nur, inſofern er ſchwer iſt. Nimmt man die Schwere fort, ſo exiſtirt der Körper nicht mehr; nimmt man das Denken fort, ſo exiſtirt die Seele nicht mehr. Das Denken nun iſt die Thätigkeit des Allgemeinen; das Allgemeine aber iſt nicht als Abſtraktum, iſt das Sichinſichſelbſtreflektiren, das Sichſichgleichſetzen. In allen Vorſtellungen geſchieht dieß. Indem nun ſo das Denken dieß Allgemeine iſt, das ſich in ſich reflektirt, in ſich ſelbſt bei ſich ſelbſt zu ſeyn: ſo iſt es dieſe Identität mit ſich; dieſe iſt aber das Unveränderliche, das Unvergängliche. Veränderung iſt, daß das Eine zum Anderen werde, nicht in dem Anderen bei ſich ſelbſt iſt. Die Seele iſt dagegen das Sichſelbſterhalten im Anderen; z. B. in der Anſchauung hat ſie es mit Anderem, mit äußerlichem Stoffe zu thun, und iſt zugleich bei ſich. Die Unſterblichkeit hat ſo bei Plato nicht das Intereſſe, was ſie bei uns in religiöſer Rückſicht hat. Sie hängt bei Plato mit der Natur des Denkens, mit der inneren Freiheit des Denkens zuſammen, mit der Beſtimmung, die den Grund deſſen ausmacht, was das Ausgezeichnete der platoniſchen Philoſophie iſt, mit dieſem überſinnlichen Boden, dem Bewußtſeyn, das Plato gegründet hat. Das Erſte iſt alſo, daß die Seele unſterblich iſt.

„Die Idee der Seele darzulegen," fährt er fort, „ſey eine lange und göttliche Unterſuchung; aber eine Aehnlichkeit davon laſſe ſich menſchlicher Weiſe und leichter ſagen." Hier folgt nun der Mythos (Allegorie), in dem es jedoch etwas bunt und inkonſequent hergeht. Er ſagt: „Die Seele gleicht der zuſammengeeinten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns." Dieß Bild ſpricht uns nicht an. „Die Pferde nun" (Triebe) „der Götter

und die Fuhrmänner ſind ſelbſt gut, und aus Gutem. Unſer herrſchendes Weſen aber" (der Fuhrmann) „lenkt zuerſt den Zügel; dann aber iſt eins der Pferde ſchön und gut, und aus Solchen, das andere aber entgegengeſetzt und (beſteht) aus Entgegengeſetzten. Hierdurch wird ihre Lenkung ſchwer und widerſpänſtig. Wie ſie nun ein ſterbliches und unſterbliches Lebendiges genannt werden, iſt zu verſuchen zu ſagen. Alle Seele bekümmert ſich (ἐπιμελεῖται) um Unbeſeeltes und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee (Art, εἶδος) in die andere übergehend. Wenn ſie vollkommen und geflügelt iſt, ſo iſt ſie aufrecht" (μετεωροπορεῖ, hat erhabene Gedanken) „und ordnet (διοικεῖ) die ganze Welt. Deren Flügel aber ſinken, die Seele treibt ſich und ſenkt ſich, bis ſie etwas Feſtes (στερεοῦ) erlangt hat: ſo nimmt ſie einen irdiſchen Leib an, der ſich ſelbſt durch die Kraft jener bewegt; und das Ganze heißt ein Lebendiges (ζῶον, Thier), — eine Seele und ein Leib zuſammengefügt, und hat die Benennung des Sterblichen." *) Das Eine iſt ſo die Seele als Denken, das Anundfürſichſeyn; das Andere iſt die Verbindung mit einer Materie. Dieſer Uebergang vom Denken zur Körperlichkeit iſt ſehr ſchwierig, und für die Alten zu begreifen zu ſchwer; mehr davon werden wir bei Ariſtoteles ſehen. Aus dem Geſagten könnte man ſo den Grund der Vorſtellung ableiten, die man von dem platoniſchen Philoſophem giebt, daß die Seele für ſich vor dieſem Leben ſchon exiſtirt hat, und dann herabfällt in die Materie, ſich mit ihr vereinigt, ſich damit befleckt, und daß ihre Beſtimmung ſey, die Materie wieder zu verlaſſen. Der Zuſammenhang, daß das Geiſtige ſich aus ſich ſelbſt realiſirt, verkörpert, iſt ein Punkt, der bei den Alten nicht in ſeiner Tiefe erörtert iſt. Sie haben zwei Abſtrakta, die Seele und die Materie, und die Verbindung iſt nur in der Form eines Abfalls der Seele ausgeſprochen.

*) Phaedrus p. 246; (p. 39 — 40).

„Das Unſterbliche," fährt Plato weiter fort, „aber, wenn wir es nicht nach Einem erkennenden Gedanken (*οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένον*), ſondern der Vorſtellung gemäß (*πλάττομεν*), wenn wir, nicht einſehend, noch hinreichend begreifend, Gott ausſprechen, — das unſterbliche Leben Gottes iſt das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zuſammenerzeugt (zuſammengenaturt) ſind (*τὸν ἀεὶ χρόνον συμπεφυκότα*):" *) ein Leib und eine Seele, die an und für ſich immer eins ſind, nicht äußerlich ſo gemacht ſind. (Seele und Leib ſind Beides Abſtrakta, das Leben aber iſt die Einheit von Beiden, und Gott iſt es als Weſen der Vorſtellung ausgeſprochen; ſeine Natur iſt dieß, Seele und Leib ungetrennt in Einem zu haben; dieß aber iſt die Vernunft, deren Form — die Seele — und deren Inhalt unzertrennt eins an ihnen ſelbſt ſind.) Dieß iſt eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts Anderes als die Definition neuerer Zeit iſt: die Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes. Das Sterbliche, Endliche iſt von Plato richtig als das beſtimmt, deſſen Exiſtenz, Realität nicht abſolut adäquat iſt der Idee, oder beſtimmter der Subjektivität.

Nun giebt Plato weiter an, wie es im Leben des göttlichen Weſens zugeht (beſchreibt das Schauſpiel, was die Seele vor ſich habe), und „wie das Abfallen der Flügel von der Seele geſchehe. Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher; der Heerführer Jupiter führt die Reihe an, auf ſeinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der anderen Götter und Göttinnen, in elf Theile geordnet; und ſie führen, jeder ſein Geſchäft vollbringend, die herrlichſten und ſeligſten Schauſpiele auf. Die farb- und geſtalt- und gefühlloſe Subſtanz der Seele braucht den Gedanken allein als Zuſchauer; und ſo ent-

*) *Phædrus p.* 246 (*p.* 40).

ſteht ihr da die wahre Wiſſenſchaft. Da ſieht ſie das, was iſt (τὸ ὄν); und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem ſie dem in ſich zurückführenden Kreiſe" (von Ideen) „folgt. In dieſem Kreiſen" (der Götter) „ſchaut ſie (auf) die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit (σωφροσύνη) und die Wiſſenſchaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, ſondern was in Wahrheit an und für ſich ſelbſt iſt (τὸ ὄντως ὄν)." Dieß iſt nun ſo als ein Geſchehenes ausgedrückt. „Wenn die Seele aus dieſer Beſchauung zurückkommt, ſo ſtellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, ſpeiſt ſie mit Ambroſia und tränkt ſie mit Nektar. Dieß iſt das Leben der Götter. Andere Seelen aber durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde gerathen in Tumult, treten aus jenen himmliſchen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu ſehen, und nähren ſich vom Futter der Meinung, und fallen auf die Erde; und je nachdem eine mehr oder weniger geſehen, in einen um ſo höheren oder geringeren Stand kommt ſie hier. In dieſem Zuſtande aber behält ſie eine Erinnerung deſſen, was ſie geſehen; und wenn ſie etwas Schönes, Gerechtes u. ſ. f. erblickt, ſo geräth ſie außer ſich, in Enthuſiasmus. Die Flügel gewinnen Kraft; und die Seele erinnert ſich ihres ehemaligen Zuſtandes, in welchem ſie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes u. ſ. f. erblickte, ſondern die Schönheit und Gerechtigkeit ſelbſt." *) Das Leben der Götter iſt alſo für die Seele; in dem einzelnen Schönen wird ſie an's Allgemeine erinnert. Es liegt hierin dieß, daß in der Seele, als in ſolchem Anundfürſichſeyenden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten, als des Anundfürſichſeyenden, an und für ſich Allgemeinen iſt. Dieß macht die Grundlage, die allgemeine Baſis der platoniſchen Vorſtellung aus.

Wir ſehen hier, in welchem Sinn Plato von der Wiſſenſchaft als einer Erinnerung ſpricht. Er ſagt es ausdrücklich, daß dieß nur in Gleichniſſen und Aehnlichkeiten geſprochen

*) *Phædrus p.* 246 — 251 (*p.* 40 — 50).

ſey, nicht wie es ſonſt den Theologen Ernſt damit war, zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexiſtirt habe, und gar auch wo. Es kann von Plato gar nicht aufgeführt werden, daß er dieſen Glauben, dieſe Meinung gehabt hat. Es iſt davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie es bei ihnen die Rede war: nichts von einem Abfalle aus einem vollkommenen Zuſtande, — daß der Menſch dieß Leben als eine Einkerkerung zu betrachten habe; ſondern er hat das Bewußtſeyn, daß dieß nur eine gleichnißweiſe Vorſtellung iſt. Das, was er als das Wahre ausſpricht, iſt, daß das Bewußtſeyn an ihm ſelbſt in der Vernunft das göttliche Weſen und Leben iſt; daß der Menſch im reinen Gedanken es anſchaut und erkennt, und dieß Erkennen eben ſelbſt dieſer himmliſche Aufenthalt und Bewegung iſt.

Beſtimmter tritt dann das Erkennen in ſeiner Form als Seele da auf, wo von ihrer Unſterblichkeit die Rede iſt. Im Phädon hat Platon dieſe Vorſtellungen von der Unſterblichkeit der Seele weiter ausgeführt. Was im Phädrus beſtimmt als Mythus und als Wahrheit geſchieden iſt, und auch ſo erſcheint, dieß erſcheint weniger ſo im Phädon, dem berühmten Dialoge, worin Plato den Sokrates von der Unſterblichkeit der Seele ſprechen läßt. Daß Plato an die Geſchichte des Todes des Sokrates dieſe Unterſuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geſchienen. Es ſcheint nichts paſſender, als die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit dem, der in Begriff iſt, das Leben zu verlaſſen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch dieſe Scene zu beleben, ſo wie ein ſolches Sterben gegenſeitig durch ſie. Es iſt zugleich zu bemerken, daß das Paſſende auch dieſen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erſt eigentlich ziemt, mit ſich ſtatt mit dem Allgemeinen, mit dieſer Gewißheit ſeiner ſelbſt, als eines Dieſen, als mit der Wahrheit ſich zu beſchäftigen. Wir treffen deswegen hier am Wenigſten geſchieden die Weiſe des Vorſtellens und des Begriffes; allein dabei iſt dieſes Vorſtellen weit entfernt, zu dieſer

Rohheit herabzuſinken, welche die Seele als ein Ding ſich vorſtellt, und in der Weiſe eines Dings nach ſeiner Dauer oder ſeinem Beſtehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in dieſem Sinne ſprechen, daß „dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geſchäfte der Philoſophie, der Körper und was ſich auf den Körper beziehe, ein Hinderniß ſey, weil die ſinnliche Anſchauung nichts rein, wie es an ſich iſt, zeigt, und was wahr iſt, durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die Schönheit und dergleichen Gattungen ſind allein das in Wahrheit Seyende, das, welchem alle Veränderung und Untergang fremd iſt; und es wird nicht durch den Körper, ſondern allein in der Seele angeſchaut.“ *)

Schon in dieſer Trennung ſehen wir das Weſen der Seele nicht in einer dinglichen Weiſe des Seyns betrachtet, ſondern als das Allgemeine. Noch mehr in dem Folgenden, wodurch Plato die Unſterblichkeit beweiſt. Ein Hauptgedanke hierbei iſt der ſchon betrachtete, „daß die Seele ſchon vor dieſem Leben exiſtirt habe, weil das Lernen nur eine Erinnerung iſt;“ **) und worin dieß liegt, daß die Seele ſchon an ſich ſelbſt dieß iſt, was ſie für ſich wird. Es muß hierbei nicht an die ſchlechte Vorſtellung angeborner Ideen gedacht werden, — ein Ausdruck, der ein natürliches Seyn der Ideen enthält, als ob die Gedanken Theils ſchon fixirt wären, Theils ein natürliches Daſeyn hätten, das nicht erſt durch die Bewegung des Geiſtes ſich hervorbrächte. Hauptſächlich aber ſetzt Plato die Unſterblichkeit darein, „daß das Zuſammengeſetzte der Auflöſung und dem Untergange unterworfen ſey, das Einfache dagegen auf keine Weiſe aufgelöſt und zerſtreut werden könne; was aber immer ſich ſelbſt gleich und daſſelbe iſt, ſey einfach. Dieſe Einfachen, das Schöne und Gute, das Gleiche iſt aller Veränderung unfähig, hingegen dasjenige,

*) *Phædo p.* 65 — 67 (*p.* 18 — 23).
**) *eod. p.* 72 (*p.* 35).

worin dieſe Allgemeinen ſind, die Menſchen, Dinge u. ſ. f. ſind das Veränderliche, das von den Sinnen Aufzunehmende, jenes aber das Unſinnliche. Die Seele deswegen, welche im Gedanken iſt und ſich an dieß als an ein ihr Verwandtes wendet und mit ihm umgeht, muß darum auch ſelbſt dafür gehalten werden, einfacher Natur zu ſeyn.“ *)

Hier erhellt dann wieder, daß Plato die Einfachheit nicht als Einfachheit eines Dings nimmt, nicht als dieſe Einfachheit z. B. eines chemiſchen Stoffs u. ſ. f., — Etwas, das nicht mehr als an ſich unterſchieden dargeſtellt werden kann; die leere abſtrakte Identität oder eine abſtrakte Allgemeinheit, das Einfache als ein Seyn.

Endlich iſt aber das Allgemeine ſelbſt in der Geſtalt eines Seyns. Z. B. „eine Harmonie, die wir hören, iſt nichts Anderes, als ein Allgemeines, ein Einfaches, das eine Einheit Verſchiedener iſt. Dieſe Harmonie aber iſt an ein ſinnliches Ding gebunden, und verſchwindet mit dieſem, wie die Muſik der Flöte mit ihr.“ **) Plato zeigt, „daß die Seele auch nicht eine Harmonie auf dieſe Weiſe iſt; denn dieſe ſinnliche Harmonie iſt erſt nach dem Dinge, eine Folge deſſelben, die Harmonie der Seele aber an und für ſich vor allem ſinnlichen Seyn. Die ſinnliche Harmonie hat verſchiedene Grade der Stimmung, die Harmonie der Seele aber keine quantitativen Unterſchiede.“ ***)

Hieraus erhellt, daß Plato das Weſen der Seele ganz im Allgemeinen erhält, und ihre Wahrheit und Seyn nicht in ſinnliche Einzelnheit ſetzt, und die Unſterblichkeit der Seele nicht in dem Sinne der Vorſtellung bei ihm genommen werden kann, in welchem wir ſie nehmen, als ein einzelnes Ding. Wenn nun auch weiterhin der Mythus vorkommt von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode auf einer anderen glänzenderen und herr-

*) *Phaedo p.* 78 — 80 (*p.* 46 — 51).
**) *eod. p.* 85 — 86 (*p.* 62 — 63).
***) *eod. p.* 92 — 94 (*p.* 74 — 80).

licheren Erde: ſo haben wir oben geſehen, was es mit dieſem Himmel für eine Beſchaffenheit hat.

γ. Was nun die Erziehung und Bildung der Seele anbetrifft, ſo ſteht dieß mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muß jedoch den Idealismus des Plato ſich nicht als ſubjektiven Idealismus denken, als jenen ſchlechten Idealismus, wie er in neueren Zeiten wohl vorgeſtellt iſt, als ob der Menſch überhaupt nichts lerne, nicht äußerlich beſtimmt werde, ſondern alle Vorſtellungen aus dem Subjekt erzeugt werden. Es wird oft geſagt, der Idealismus ſey dieß, daß das Individuum alle ſeine Vorſtellungen, auch die immittelbarſten, aus ſich erzeuge, Alles aus ſich ſetzt. Dieß iſt jedoch eine unhiſtoriſche, ganz falſche Vorſtellung; wie dieß rohe Vorſtellen den Idealismus definirt, ſo hat es in der That unter den Philoſophen keine Idealiſten gegeben. Der platoniſche Idealismus iſt ebenſo von dieſer Geſtalt ganz entfernt.

Was nun das Lernen ins Beſondere anbetrifft, ſo ſetzt Plato voraus, daß das, was das wahrhaft Allgemeine iſt, die Idee, das Gute, Schöne vorher im Geiſte ſelbſt einheimiſch iſt, und nur aus ihm ſich entwickelt. In ſeiner Republik (7. Buch) ſpricht er im Zuſammenhang mit dem, was ich ſchon erwähnt habe, davon, wie die Erziehung, das Lernen beſchaffen ſey. Er ſagt: „Wir müſſen von der Wiſſenſchaft und dem Lernen (παιδείας) dieß halten, daß ſie nicht ſo beſchaffen ſind“ (ſie ſeyen nicht ſo vorzuſtellen), „wie Einige dafür ausgeben“ (er meint damit die Sophiſten), „die von der Bildung ſprechen, als ob das Wiſſen nicht in der Seele enthalten ſey, ſondern als ob man die Wiſſenſchaft in die Seele ſo hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde,“ wie man den Staar ſteche. Dieſe Vorſtellung, daß das Wiſſen ganz von außen komme, findet ſich in neuerer Zeit bei ganz abſtrakten, rohen Erfahrungsphiloſophen, die behauptet haben, daß Alles, was der Menſch vom Göttlichen wiſſe, für wahr halte, durch Erziehung,

durch Angewöhnung in ihn komme, die Seele, der Geiſt nur die ganz unbeſtimmte Möglichkeit ſey. Das Extrem iſt dann die Offenbarung, wo Alles von außen gegeben iſt. In der proteſtantiſchen Religion iſt dieſe rohe Vorſtellung in ihrer Abſtraktion nicht vorhanden; da gehört zum Glauben weſentlich das Zeugniß des Geiſtes, d. h. daß der einzelne ſubjektive Geiſt an und für ſich, in ſich dieſe Beſtimmung enthalte, ſetze, mache, die in Form eines Aeußerlichen, nur Gegebenen an ihn kommt. Plato ſpricht alſo gegen jene Vorſtellung. Er ſagt (dieß bezieht ſich auf den obigen Mythus, der bloß vorſtellt): „Die Vernunft lehrt, daß in jedem inwohne das immanente Vermögen ſeiner Seele, er habe in ſich das Organ, mit dem er lernt. Nämlich wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper ſich von der Finſterniß an das Helle zu wenden: ſo müſſe man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geſchieht, herumgewendet werden," abgewendet von dem, was ein Zufälliges iſt, eine zufällige Vorſtellung und Empfindung; „ſie müſſe hingewendet werden zu dem, was iſt, zu dem Seyenden, bis ſie fähig iſt, dieß auszuhalten, und die Klarheit, die Helligkeit des Seyenden zu ſchauen. Dieß Seyende aber, ſagen wir, iſt das Gute. Deſſen Kunſt wäre die Kunſt des Unterrichts. Das Lehren iſt ſo nur die Kunſt dieſer Heraus(Herum)führung der Seele — und zwar auf welche Weiſe am Leichteſten und Wirkſamſten Einer herumgekehrt würde —, nicht um ihm das Sehen einzuſetzen (ἐμποιῆσαι, hineinzumachen): ſondern — indem er es ſchon hat, aber nicht gehörig in ſich gewendet worden iſt, und nicht die Gegenſtände ſieht, die er ſehen ſoll — nun dieſes zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele ſtehen dem Körper näher; ſie ſind nicht vorher in der Seele, ſondern kommen durch Uebung und Gewohnheit hinein," können dadurch geſtärkt oder geſchwächt werden. „Das Denken (τὸ φρονῆσαι) hingegen als ein Göttliches verliert ſeine Kraft

niemals, und durch die Weiſe des Herumführens wird es nur gut oder böſe.“ *)

Dieß iſt näher das Verhältniß, welches Plato in Rückſicht des Innerlichen und Aeußerlichen feſtſetzt. Uns ſind dergleichen Vorſtellungen, daß der Geiſt aus ſich beſtimmt, das Gute beſtimme u. ſ. f. viel geläufiger; bei Plato aber war es darum zu thun, dieß erſt feſtzuſetzen.

c. Unterſchiede des Erkennens, Weiſe der Wiſſenſchaft überhaupt nach Plato. Die Wahrheit ſetzt Plato allein in das, was durch den Gedanken producirt wird. Die Quelle der Erkenntniß iſt mehrfach; das Gefühl, die Empfindung, das ſinnliche Bewußtſeyn iſt Quelle. Das Erſte iſt das ſinnliche Bewußtſeyn; dieß iſt das Bekannte, von dem wir anfangen. Daß dadurch das Wahre gegeben werde, iſt eine Vorſtellung, der Plato durchaus entgegengeſetzt iſt, als der Lehre der Sophiſten; ſo ſahen wir es beim Protagoras. Beim Gefühl kommt leicht Mißverſtand vor. Alles iſt im Gefühl, wie jene platoniſche μανία des Schönen. Das Wahre iſt hier in der Weiſe des Gefühls; das Gefühl als ſolches iſt nur Form. Mit dem Gefühl macht man Willkür zur Beſtimmung des Wahren. Was der wahrhafte Inhalt ſey, iſt nicht durch das Gefühl gegeben; denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchſte Inhalt muß im Gefühl ſeyn; dieß iſt aber nicht die wahrhafte Weiſe des Wahren. Gefühl iſt das ganz ſubjektive Bewußtſeyn. Im Gedächtniß, im Verſtande haben, iſt uns etwas Anderes, als im Herzen, im Gefühl haben, d. h. in unſerer innerſten Subjektivität, im Ich, im Dieſen. Inſofern der Inhalt im Herzen iſt, ſagen wir, iſt er erſt am wahrhaften Ort; er iſt ganz identiſch mit unſerer beſonderen Individualität. Der Mißverſtand iſt aber, daß ein Inhalt nicht darum der wahrhafte iſt, weil er in unſerem Gefühle iſt. Das iſt daher die große Lehre Plato's,

*) De Republ. VII, p. 518 (p. 333 — 334).

Gattungen ſelbſt, und ſo durch ſie ſelbſt zu ihnen am Ende gelange. (*τοῖς εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.*)" Dieß zu erkennen, iſt das Intereſſe und das Geſchäft der Philoſophie; dieß wird vom reinen Gedanken an und für ſich erforſcht, der ſich nur in ſolchen reinen Gedanken bewegt (*νόησις*). — „Ich verſtehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du ſcheinſt mir das behaupten zu wollen, daß das, was von der Wiſſenſchaft der Dialektik (*τοῦ διαλέγεσθαι*), vom Seyenden und Gedachten betrachtet wird, klarer (*σαφέστερον*, richtiger), ſey als was von jenen genannten Wiſſenſchaften, welchen die Hypotheſen Principien ſind, und wo die, welche ſie betrachten, genöthigt ſind, mit dem Verſtande (*τῇ διανοίᾳ*), aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil ſie nicht auf das abſolute Princip (*ἀρχήν*) überhaupt hinaufſteigen in ihrer Betrachtung, ſondern aus Hypotheſen ſpekuliren: ſo ſcheinen ſie nicht den Gedanken bei dieſen Gegenſtänden ſelbſt zu haben (*νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτά*), ob dieſe Gegenſtände gleich Gedanken ſind mit einem Princip (*νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς*). Die Verfahrungsweiſe (Denkweiſe, *ἕξιν*) der Geometrie und der ihr verwandten Wiſſenſchaften ſcheinſt Du mir Raiſonnement (*διάνοιαν*) zu nennen; und hiermit ſo, daß das Raiſonniren" (Schließen, reflektirende Erkennen) „zwiſchen dem *νοῦς* und der *δόξα* ſich befindet. — Du haſt ganz richtig aufgefaßt. Gemäß dieſen vier Unterſcheidungen, will ich die vier Verhaltungsweiſen der Seele nennen: α) *νόησις*, Begreifen, Denken von dem Höchſten (*ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω*); β) *διάνοια* von dem Zweiten (*ἐπὶ τῷ δευτέρῳ*); γ) das Dritte heiße Glaube (*πίστις*)" zu Thieren, Pflanzen, weil ſie lebendig, homogener, identiſcher mit uns, — wahre Meinung; δ) „und das Letzte die Vorſtellung oder das bildliche Wiſſen" (*εἰκασία*, imaginatio, assimilatio). „Das ſind Stufen der Wahrheit, Klarheit." *)

*) De Republica VI, p. 509—511 (p. 321—325).

Plato beſtimmt ſo als erſte Weiſe das Sinnliche; als eine andere Weiſe beſtimmt er die Reflexion, ſofern ſie das Denken einmiſcht in das zunächſt ſinnliche Bewußtſeyn. Und hier, ſagt er, iſt der Ort, wo die Wiſſenſchaft überhaupt hervortritt; ſie beruht auf dem Denken, Beſtimmung allgemeiner Principe, Grundlagen, Hypotheſen. Dieſe Hypotheſen werden nicht durch die Sinne ſelbſt betrachtet, ſind nicht für ſich ſinnlich; ſie gehören allerdings dem Denken an. Aber dieß iſt ſo noch nicht die wahrhafte Wiſſenſchaft; dieſe beſteht darin, das Allgemeine für ſich ſelbſt, das geiſtige Allgemeine zu betrachten. Sinnliches Bewußtſeyn, zunächſt ſinnliche Vorſtellung, Meinung, unmittelbares Wiſſen, hat Plato unter den Namen δόξα begriffen. In der Mitte zwiſchen der Meinung und der Wiſſenſchaft an und für ſich liegt das raiſonnirende Erkennen, die ſchließende Reflexion, das reflektirende Erkennen, das ſich allgemeine Geſetze, beſtimmte Gattungen aus Jenem bildet. Das Höchſte aber iſt das Denken an und für ſich, das auf das Höchſte gerichtet iſt. Dieß iſt der Unterſchied, der bei Plato vornehmlich zum Grunde liegt, und bei ihm näher zum Bewußtſeyn gekommen iſt.

Von dem Erkennen nun aber zum näheren Inhalt deſſelben. (Die Idee organiſirt ſich weiter in ſich, und ſetzt ſich als beſondere Idee; und dieſes Beſondere macht das Wiſſenſchaftliche, das Syſtematiſiren aus.) Dieſer Inhalt fängt bei Plato an, in die drei Theile zu zerfallen, welche wir als ſpekulative, Natur- und Geiſtes-Philoſophie unterſcheiden. Die ſpekulative oder logiſche Philoſophie hieß bei den Alten Dialektik. Und Diogenes Laertius und ſonſt die philoſophiſchen Geſchichtsſchreiber der Alten ſagen ausdrücklich, daß, nachdem die Jonier der phyſiſchen Philoſophie, Sokrates der Moral-Philoſophie ihre Entſtehung gegeben, Plato die Dialektik hinzugefügt habe. Es iſt dieß eine Dialektik, welche nicht eine ſolche, wie wir ſie früher geſehen haben, — nicht die der Sophiſten, welche die Vorſtellungen überhaupt in Verwirrung bringt: ſondern die Dialek-

tik, welche ſich in reinen Begriffen bewegt, — die Bewegung des Logiſchen. Das Zweite bei Plato iſt eine Art von Natur-Philoſophie, beſonders im Timäus; im Timäus wird die Idee konkreter ausgeſprochen. Das Dritte iſt die Philoſophie des Geiſtes; in Rückſicht der theoretiſchen Seite des Geiſtes iſt ſchon im Allgemeinen bemerklich gemacht, wie Plato die Arten des Erkennens unterſcheidet, und es iſt daher nur noch das Praktiſche herauszuheben, und weſentlich ſeine Darſtellung von einem vollkommenen Staate. Nach dieſen drei Unterſchieden wollen wir das Nähere der platoniſchen Philoſophie betrachten.

Nach dieſer vorläufigen Bemerkung, worin die platoniſche Dialektik beſteht: ſo iſt zu bemerken, daß die platoniſche Philoſophie in ihrem ganzen Inhalte, abgeſondert in drei Theile, eigentlich zuſammenhängend in den Büchern über die Republik, alsdann dem Timäus enthalten iſt; wozu noch Kritias kommen ſollte, wovon aber nur der Anfang auf uns gekommen, als eine ideale Geſchichte des Menſchengeſchlechts oder Athens. Alle Drei giebt Plato als die Fortſetzung Einer Unterredung. Hierzu muß dann noch der Pärmenides genommen werden, ſo macht dieß zuſammen den ganzen Körper der platoniſchen Philoſophie aus.

1. Dialektik.

Das formelle Philoſophiren vermag die Dialektik nicht anders zu betrachten, als daß ſie eine Kunſt ſey, das Vorgeſtellte oder auch die Begriffe zu verwirren, das Nichts derſelben aufzuzeigen, ſo daß ihr Reſultat nur negativ iſt. Dieſe Dialektik ſehen wir bei Plato häufig, Theils in den mehr eigentlich ſokratiſchen, moraliſchen Dialogen, Theils auch in den vielen Dialogen, welche ſich auf die Vorſtellung der Sophiſten von der Wiſſenſchaft beziehen. Aber der Begriff der wahrhaften Dialektik iſt, daß ſie die nothwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzeigt, nicht als ob ſie dieſelben dadurch in Nichts auflöſte, ſondern eben das Reſultat iſt, daß ſie dieſe Bewegung ſind und

(das Reſultat einfach ausgedrückt) das Allgemeine eben die Einheit ſolcher entgegengeſetzten Begriffe. Das vollkommene Bewußtſeyn über dieſe Natur der Dialektik finden wir nun zwar nicht bei Plato, aber ſie ſelbſt: nämlich das abſolute Weſen auf dieſe Weiſe in reinen Begriffen erkannt, und die Darſtellung der Bewegung dieſer Begriffe.

Was das Studium der platoniſchen Dialektik erſchwert, iſt dieſe Entwickelung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus den Vorſtellungen. Dieſer Anfang, der das Erkennen zu erleichtern ſcheint, macht wieder die Schwierigkeit größer, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz Anderes gilt, als in der Vernunft, und dieß Feld gegenwärtig macht; da hingegen, wenn in den reinen Begriffen allein fortgegangen und ſich bewegt wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch größere Wahrheit. Denn die rein logiſche Bewegung ſcheint uns ſonſt leicht für ſich zu ſeyn, ein eigenes Land, welches ein Anderes neben ihm hat, das ebenſo auch gilt. Aber indem ſie dort zuſammengebracht werden, ſo erſcheint das Spekulative erſt in ſeiner Wahrheit, daß es nämlich die einzige Wahrheit iſt; — die Verwandlung des ſinnlichen Meinens in das Denken.

Es iſt ſchon früher bei Sokrates bemerkt, daß zum Theil das Intereſſe der ſokratiſchen Bildung war, zunächſt das Allgemeine im Menſchen zum Bewußtſeyn zu bringen. Dieß können wir von hier aus als abgethan anſehen, und nur bemerken, daß eine Menge von Dialogen des Plato bloß darauf gehen, eine allgemeine Vorſtellung zum Bewußtſeyn zu bringen, von der wir weiter keine Mühe haben; ſo erregt die Weitläufigkeit des Plato oft Ueberdruß.

In unſerem Bewußtſeyn iſt zunächſt das Einzelne, das unmittelbar Einzelne, das ſinnlich Reale, oder es ſind auch Verſtandesbeſtimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes gelten. Wir nehmen ſo das Aeußerliche, Sinnliche, Reale im Gegenſatz

zum Ideellen. Dieß iſt aber das Allerrealſte, das allein Reale; und daß es das einzig Reale iſt, iſt die Einſicht Plato's: Das Allgemeine iſt das Ideelle, das Wahre iſt das Allgemeine, der Gedanke beſtimmt gegen das Sinnliche. Der Inhalt vieler Dialoge iſt, zu zeigen, daß das, was als Einzelnes, Vieles iſt, nicht das Wahrhafte ſey: Man muß im Einzelnen nur das Allgemeine betrachten. Das Allgemeine iſt zunächſt unbeſtimmt, es iſt die Abſtraktion und iſt als ſolche nicht konkret in ſich; aber es kommt weſentlich auf die weitere Beſtimmung des Allgemeinen in ſich an. Dieſes Allgemeine hat nun Plato die Idee (εἶδος) genannt, was wir zunächſt Gattung, Art überſetzen; und die Idee iſt auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt iſt, mehr für den Gedanken iſt. Man muß deßhalb aber nicht unter Idee etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes ſich denken; εἶδος iſt nicht in der Vorſtellung ſubſtantiirt, iſolirt, ſondern die Gattung, das Genus. Idee iſt uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für ſich ſelbſt iſt Gattung. Wenn freilich unſer Verſtand meint, Gattung ſey nur dieß, daß das Aeußerliche für uns zum Merkmal, zur Bequemlichkeit zuſammengefaßt ſey, — ſie ſey ein Zuſammenfaſſen von gleichen Beſtimmungen, von mehreren Einzelnen, gemacht durch unſere Reflexion —: ſo haben wir allerdings das Allgemeine in ganz äußerer Form. Das Thier iſt Gattung, es iſt lebendig; dieß iſt ſeine Gattung, die Lebendigkeit iſt ſein Subſtantielles, Wahres, Reelles; nimmt man dem Thiere das Leben, ſo iſt es nichts.

Das Beſtreben Plato's war nun, dieſem Allgemeinen eine Beſtimmung zu geben. Das Nächſte iſt die Einſicht, daß das Sinnliche, das unmittelbar Seyende, die Dinge, die uns erſcheinen, nichts Wahres ſind, weil ſie ſich verändern, durch Anderes beſtimmt werden, nicht durch ſich ſelbſt. Dieß iſt eine Hauptſeite, von der Plato oft ausgeht. Das Sinnliche, Be-

ſchränkte, Endliche iſt das, was nur iſt im Verhältniß zu einem Anderen, nur relativ iſt; dieß iſt nichts Wahres im objektiven Sinn, wenn wir auch ganz wahre Vorſtellungen davon haben. Es iſt an ihm ſelbſt nicht wahr; es iſt ſowohl es ſelbſt, als das Andere, das auch als Seyendes gilt; es iſt ſo der Widerſpruch und der unaufgelöſte Widerſpruch; es iſt, und das Andere hat Macht in ihm. Gegen dieſe Form des Endlichen iſt die Dialektik des Plato beſonders gerichtet. Es iſt ſchon früher erinnert, daß die platoniſche Dialektik den Zweck hat, die endlichen Vorſtellungen der Menſchen zu verwirren und aufzulöſen, um das Bedürfniß der Wiſſenſchaft, dieſe Richtung auf das, was iſt, in ihrem Bewußtſeyn hervorzubringen. Viele Dialogen des Plato haben dieſen Zweck, und ſie enden ohne einen affirmativen Inhalt. Ein Inhalt, den er ſehr oft behandelt, iſt, daß er von der Tugend, Wiſſenſchaft aufzeigt, daß nur Eine Tugend, nur Eins das Wahre iſt; er macht dann ſo das allgemeine Gute hervorgehen aus den beſonderen Tugenden. Die Dialektik hat inſofern das Intereſſe, hat die Wirkung, das Beſondere zu konfundiren; und dieß geſchieht dadurch, daß aufgezeigt wird ſeine Endlichkeit, die Negation, die in ihm vorhanden iſt, daß es nicht in der That iſt, was es iſt, ſondern in ſein Gegentheil übergeht, daß es eine Grenze hat, eine Negation ſeiner, die ihm weſentlich iſt. Wird dieſe aufgezeigt, feſtgehalten: ſo vergeht es, iſt ein Anderes, als das, für welches es angenommen wird. Dieſe Dialektik iſt die Bewegung des Gedankens; ſie iſt weſentlich auf äußerliche Weiſe, für das reflektirende Bewußtſeyn nöthig, um das Allgemeine, was unſterblich iſt, an und für ſich iſt, unveränderlich iſt, hervorgehen zu laſſen. Die Dialektik, um das Beſondere aufzulöſen, und ſo das Allgemeine zu produciren, iſt noch nicht die wahrhafte Dialektik, noch nicht in ihrer wahrhaften Richtung; es iſt eine Dialektik, die Plato gemeinſchaftlich hat mit den Sophiſten, die es ſehr gut verſtanden haben, das Beſondere aufzulöſen.

Die weitere Dialektik hat dann die Beſtimmung, das Allgemeine, das durch die Verwirrung des Beſonderen hervorgeht, in ihm ſelbſt zu beſtimmen, und in ihm die Gegenſätze aufzulöſen; ſo daß dieſe Auflöſung des Widerſpruchs das Affirmative iſt. So iſt das Allgemeine beſtimmt als das, welches die Widerſprüche, die Gegenſätze in ſich auflöſt, in ſich aufgelöſt hat, mithin als das Konkrete, als das in ſich Konkrete. Die Dialektik in dieſer höheren Beſtimmung iſt die eigentlich platoniſche. So iſt die Dialektik als ſpekulativ, nicht mit einem negativen Reſultat endigend; ſondern ſie zeigt die Vereinigung der Gegenſätze auf, die ſich vernichtet haben. Hier fängt das für den Verſtand Schwierige an. Auch Plato iſt ſelbſt noch auf raiſonnirende Weiſe dialektiſch; die Form der Methode iſt noch nicht rein für ſich ausgebildet. Seine Dialektik iſt oft bloß raiſonnirend, von einzelnen Geſichtspunkten ausgehend; oft hat ſie nur ein negatives Reſultat, oft iſt ſie ohne Reſultat. Anderer Seits iſt Plato ſelbſt gegen dieſe nur raiſonnirende Dialektik gerichtet, aber man ſieht, daß es nicht ohne Schwierigkeit iſt; es macht ihm Mühe, den Unterſchied gehörig hervorzuheben.

Was nun die ſpekulative Dialektik des Plato anbetrifft, ſo iſt dieß, was bei ihm anfängt, das Intereſſanteſte, aber auch das Schwierigſte in ſeinen Werken; ſo daß man es gewöhnlich nicht kennen lernt, indem man platoniſche Schriften ſtudirt. Das Wichtigſte in der platoniſchen Philoſophie iſt bei Tennemann gerade gar nicht aufgefaßt, — Einiges als dürre ontologiſche Beſtimmungen zuſammengetragen. Es iſt geiſtlos, zu ſehen beim Plato, ob was für ſie abfällt.

Was ſind nun dieß für Gedanken, auf die es ankommt? Was ſind die reinen Gedanken? Denn die *διάνοια* unterſcheidet Plato davon. Man kann über Vieles Gedanken haben, wenn man übrigens Gedanken hat. So meint es Plato nicht. Die wahrhaft ſpekulative Größe Plato's, das, wodurch er Epoche macht in der Geſchichte der Philoſophie und damit in der Welt-

geſchichte überhaupt, iſt die nähere Beſtimmung der Idee, — eine Erkenntniß, welche denn einige Jahrhunderte ſpäter überhaupt das Grundelement in der Gährung der Weltgeſchichte und der neuen Geſtaltung des menſchlichen Geiſtes ausmacht.

Dieſe nähere Beſtimmung kann aus dem Vorhergehenden ſo gefaßt werden, daß Plato α) das Abſolute gefaßt hat als das Seyn des Parmenides, aber als das Allgemeine identiſch mit dem Nichts, wie Heraklit ſagt, das Seyn iſt ſo wenig, als das Nichts, — dieß Werden in Einem: β) die pythagoräiſche Dreiheit (in Zahlbeſtimmungen) in Gedanken ausgedrückt hat; — überhaupt das Abſolute als Einheit des Seyns und Nichtſeyns, Einen und Vielen gefaßt hat. Plato iſt Vereinigung der vorhergehenden Principien: α) Seyn, aber als Allgemeines, Gutes, Wahres, Schönes, beſtimmt als Gattung, Zweck, d. h. über das Beſondere, Mannigfaltige herrſchend, es durchdringend, producirend, — dieſe ſelbſtproducirende Thätigkeit iſt noch nicht entwickelt, Plato verfällt oft in äußerliche Zweckmäßigkeit; β) Beſtimmtheit, Unterſchied, pythagoräiſche Zahlen; γ) Heraklit's Veränderung und eleatiſche Dialektik: letztere äußerliches Thun des Subjekts, den Widerſpruch zu zeigen, — jetzt objektive Dialektik (Heraklit), Veränderung, Uebergehen der Dinge an ihnen ſelbſt, d. i. der Ideen, d. i. hier ihrer Kategorien, nicht die äußerliche Veränderlichkeit, ſondern inneres Uebergehen aus und durch ſich ſelbſt; δ) Sokrates' Denken, das Sokrates nur zum Behuf der moraliſchen Reflexion in ſich des Subjekts aufgegeben, als objektiv, — die Idee iſt Allgemeines, Gedanke, und iſt. Die vorhergehenden Philoſophien verſchwinden, nicht weil ſie widerlegt ſind, ſondern in ihm.

Platon's Unterſuchung verſirt ganz im reinen Gedanken; und die reinen Gedanken an und für ſich betrachten, heißt Dialektik. *) Viele ſeiner Dialoge ſind ſo dialektiſch. Solche reine

*) De Republic. VII, p. 538 — 539 (p. 370 — 371): „Durch Dialektik könne Einer das Schöne (καλόν), was er von den Vorſtehern ge-

Gedanken ſind: Seyn und Nichtſeyn (τὸ ὄν, τὸ οὐκ ὄν), das Eine und Viele, das Unendliche (Unbegrenzte) und Begrenzte (Begrenzende). Dieß ſind die Gegenſtände, die er für ſich betrachtet, — alſo die rein logiſche, abſtruſeſte Betrachtung; dieß kontraſtirt dann freilich ſehr mit der Vorſtellung von dem ſchönen, anmuthigen, gemüthlichen Inhalt des Plato. Dieſe Betrachtung iſt ihm überhaupt das Höchſte der Philoſophie.

Dieß iſt es, was Plato überall als das wahrhafte Philoſophiren und Erkennen der Wahrheit ausſpricht; darin ſetzt er den Unterſchied des Philoſophen vom Sophiſten. Die Sophiſten betrachten dagegen das Erſcheinende (halten es in der Meinung feſt), — auch Gedanken, aber nicht die reinen Gedanken, das, was an und für ſich iſt. Dieß iſt eine Seite, daß Mancher unbefriedigt von dem Studium der platoniſchen Werke weggeht. Die angenehmen Einleitungen verſprechen, auf einem blumigen Pfade in die Philoſophie — und in die höchſte, die platoniſche — einzuführen. Das geht bald aus. Siehe da kommen dann als das Höchſte die Unterſuchungen über das Eine und Viele, Seyn und Nichts. So war's nicht gemeint; und man geht ſtill davon weg. Man wundert ſich, daß Plato darin die Erkenntniß ſucht. Es gehört zum Studium der Dialogen Platon's ein intereſſeloſer, gleichgültiger Geiſt. Wenn man einen Dialog anfängt, ſo findet man eine herrliche Einleitung, ſchöne Scenen; man findet darin Erhebendes, für die Jugend beſonders zuſagend. Hat man ſich von dem erſt einnehmen laſſen: ſo kommt man an das eigentlich Dialektiſche, an das Spekulative. So geſchieht es z. B. im Phädon, den Mendelsſohn moderniſirt und in wolfiſche Metaphyſik verwandelt hat; Anfang und Ende iſt erhebend, ſchön, die Mitte läßt ſich mit der Dialektik ein. Hat man ſich durch jene ſchönen Scenen erheben laſſen, ſo muß man

---

hört, in Häßliches (αἰσχρόν) verwandeln; — um nur erſt im dreißigſten Jahre zur Dialektik zugelaſſen zu werden."

jetzt darauf verzichten, und ſich von den Dornen und Diſteln der Metaphyſik ſtechen laſſen. Es werden ſo ſehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialogen Plato's durchzugehen, und eine Gleichgültigkeit gegen die verſchiedenen Intereſſen. Lieſt man mit dem Intereſſe der Spekulation, ſo überſchlägt man das, was als das Schönſte gilt; hat man das Intereſſe der Erhebung, Erbauung u. ſ. f., ſo übergeht man das Spekulative, findet es ſeinem Intereſſe unangemeſſen. Es geht einem, wie dem Jünglinge in der Bibel, der dieß und das gethan, und Chriſtus fragte, was er thun ſolle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf Deine Sachen und gieb ſie den Armen, ſo ging der Jüngling traurig fort; ſo war es nicht gemeint. So haben es Manche gut gemeint mit der Philoſophie: Vom Wahren, Guten und Schönen iſt ihnen die Bruſt voll, möchten's erkennen und ſchauen, und was wir thun ſollen; haben Fries und Gott weiß wen ſtudirt, ihre Bruſt ſchwillt vom guten Willen.

Die dialektiſche Bewegung im Gedanken hat nun Verhältniß zum Allgemeinen. Das iſt die Beſtimmung der Idee; ſie iſt das Allgemeine, aber als das ſich ſelbſt Beſtimmende, das konkret in ſich iſt. Dieſes kommt nur durch Bewegung in ſolchen Gedanken, die Gegenſatz, Unterſchied in ſich enthalten. Die Idee iſt dann Einheit dieſer Unterſchiede; und ſo iſt ſie beſtimmte Idee. Das iſt Hauptſeite in der Erkenntniß. Sokrates blieb beim Guten, Allgemeinen, an ſich konkreten Gedanken ſtehen; er hat ſie nicht entwickelt, nicht durch die Entwickelung aufgezeigt. Durch die dialektiſche Bewegung und Reduktion zum Reſultate würde man die beſtimmte Idee erhalten. Es iſt nun Mangel bei Plato, daß Beides auseinander fällt. Er ſpricht von Gerechtigkeit, Gutem, Wahren. Es iſt dabei nicht ihre Entſtehung aufgezeigt; ſie erſcheinen nicht als Reſultat, ſondern als unmittelbar aufgenommene Vorausſetzung. Das Bewußtſeyn hat die unmittelbare Ueberzeugung, daß ſie der höchſte Zweck

ſind; aber dieſe ihre Beſtimmtheit iſt nicht gefunden. Viele Dialoge enthalten ſo nur negative Dialektik; das iſt die ſokratiſche Unterredung. Zwecke, Vorſtellungen, Meinungen der Individuen werden verwirrt, um Bedürfniß nach Erkenntniß zu erwecken. Dieß läßt uns unbefriedigt, weil die Konfuſion das Letzte iſt. Konkrete Vorſtellungen, nicht reine Gedanken werden behandelt. Andere Dialoge ſtellen Dialektik reiner Gedanken dar; ſo der Parmenides. Das dogmatiſche Werk Plato's über die Ideen iſt verloren; in ſeinen mündlichen Reden verfuhr er auch ſyſtematiſch. Aber es ſind auch noch Dialoge über dieſen Gegenſtand übrig, die, eben weil ſie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den ſchwerſten gehören: nämlich der Sophiſt, Philebus und beſonders auch Parmenides. Dieſe abſtrakt ſpekulative Idee finden wir zunächſt im Sophiſten und dann Philebus in ihrem reinen Begriffe ausgedrückt. Das Zuſammenfaſſen der Gegenſätze in Eines und das Ausſprechen dieſer Einheit fehlt im Parmenides. Andere Dialoge haben ebenſo mehr nur dieß negative Reſultat. Wieder in anderen ſpricht Plato auch dieſe Einheit aus; ſo der Philebus und der Sophiſt.

Im Sophiſten unterſucht Plato die reinen Begriffe oder Ideen (εἴδη, Arten; denn die Ideen ſind in der That nichts Anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichſelbſtgleichheit und Andersſeyn, Seyn und Nichtſeyn. Er beweiſt hier gegen Parmenides, daß das Nichtſeyn iſt, ebenſo daß das Einfache, Sichſelbſtgleiche an dem Andersſeyn Theil hat, die Einheit an der Vielheit. Von den Sophiſten ſagt er, daß ſie im Nichtſeyn ſtehen bleiben; und widerlegt nun auch die Sophiſten, deren ganzer Standpunkt Nichtſeyn, Empfindung, das Viele iſt. Plato hat das Allgemeine alſo ſo beſtimmt, daß das Wahrhafte z. B. Einheit des Eins und Vielen, Seyns und Nichtſeyns iſt; aber zugleich hat er auch vermieden, oder es lag in ſeinem Beſtreben, zu vermeiden die Zweideutigkeit, die darin liegt, wenn wir von

der Einheit des Seyns und Nichts u. ſ. f. ſprechen. Bei dieſem Ausdruck legen wir den Haupt-Accent auf die Einheit. Da verſchwindet der Unterſchied, als wenn wir nur von ihm abſtrahirten. Plato hat ſich den Unterſchied derſelben ebenſo auch zu erhalten geſucht. Der Sophiſt iſt weitere Ausführung des Seyns und Nichtſeyns: Alle Dinge ſind, haben οὐσία, ebenſo kommt ihnen auch οὐκ ὄν zu; indem die Dinge verſchieden ſind, eins das andere des anderen, ſo liegt auch die Beſtimmung des Negativen darin. Er ſagt alſo: Das Seyende hat Theil am Seyn, aber ebenſo auch am Nichtſeyn; das Theilhabende hat ſo Beides in Einem, dieſes iſt dann aber auch ebenſo verſchieden vom Seyn und Nichtſeyn.

Vorerſt drückt Plato im Sophiſten das nähere Bewußtſeyn über die Ideen als abſtrakte Allgemeinheiten aus: Daß ſie nur dieß ſind, dabei iſt nicht ſtehen zu bleiben; es iſt der Einheit der Idee mit ſich ſelbſt entgegen. Plato widerlegt α) das Sinnliche, β) die Ideen. Plato betrachtet daſelbſt die zwei Vorſtellungen: 1) „daß das Subſtantielle nur das Körperliche ſey" (ſpäter Materialismus), „und nichts Realität habe, als was man mit den Händen greifen könne, Steine und Eichen." 2) „Gehen wir zu den Anderen, zu den Freunden der Ideen. Ihre Vorſtellung iſt, daß das Subſtantielle unkörperlich, intellektuell ſey; und ſie trennen das Feld der Veränderung (γένεσιν) davon ab: In die Veränderung, Werden (γένεσιν) falle das Sinnliche, — das Allgemeine ſey für ſich. Dieſe ſtellen die Ideen als unbeweglich vor, und ſehen die Beſtimmungen der Aktivität und Paſſivität." Plato ſetzt entgegen: „daß dem wahrhaft Seyenden (παντελῶς ὄντι) Bewegung, Leben, Seele und Denken (φρόνησις) nicht abgeſprochen werden können, daß der νοῦς nirgends und in Keinem ſeyn könne, wenn es unbewegt iſt." *) Plato hat ein ausdrückliches Bewußtſeyn, „weiter

*) Sophista, p. 246 — 249 (p. 190 — 196).

gegangen zu ſeyn, als Parmenides:" „„Das Nichtſeyn iſt gar nicht; und Du halte den Gedanken entfernt von dieſem Wege."" *)

Dieſe Dialektik nun kämpft hauptſächlich gegen zweierlei: Erſtens gegen die allgemeine Dialektik, Dialektik im gewöhnlichen Sinne. Von dieſer haben wir auch ſchon geſprochen; Beiſpiele finden ſich beſonders bei den Sophiſten, auf deren (falſche) Dialektik Plato oft zurückkommt. (Dieſer Unterſchied iſt nicht klar genug behandelt.) Die Sophiſten (Protagoras) und Andere ſagten ſo: Es iſt nichts an und für ſich; bitter iſt nichts Objektives, was Einigen bitter, iſt für Andere ſüß; ebenſo iſt groß, klein u. ſ. f. relativ, das Große iſt unter anderen Umſtänden klein, das Kleine groß; ebenſo Mehr oder Weniger. So iſt keine Beſtimmung feſt. Plato erklärt ſich hiergegen. Plato unterſcheidet hier dieſe reine dialektiſche Erkenntniß (Einſicht, dem Begriffe, dem Weſen nach) von der gemeinen Vorſtellungsart des Entgegengeſetzten auf beſtimmte Weiſe. Die Einheit des Entgegengeſetzten ſchwebt nämlich jedem Bewußtſeyn überhaupt vor; aber das Bewußtſeyn, dem das Vernünftige nicht zum Bewußtſeyn kommt, hält dabei das Entgegengeſetzte immer auseinander. Daß Alles Eins iſt, ſagen wir von jedem Dinge: „Es iſt dieß Eine, und ebenſo zeigen wir auch die Vielheit an ihm auf, viele Theile und Eigenſchaften," — aber es wird dabei geſagt: „Es ſey in ganz anderer Rückſicht Eins, als es Vieles iſt" —; bringen dieſe Gedanken nicht zuſammen. So geht das Vorſtellen und Reden von Einem herüber und hinüber zum Anderen. Dieß Herüber- und Hinübergehen, mit Bewußtſeyn angeſtellt, ſo iſt es die leere Dialektik, die die Gegenſätze nicht vereinigt, und nicht zur Einheit kommt.

Plato ſagt hierüber: „Wenn Jemand ſeine Freude daran hat, als ob er etwas Schweres gefunden hätte, daß er die Gedanken (τοὺς λόγους, die Gründe) von einer Beſtimmung zur

*) Sophista, p. 258 (p. 219).

anderen herüber- und hinüberzieht: ſo hat er nichts Preiswürdiges gethan," iſt im Irrthum; nämlich man zeigt Mangel, Negation am Einen, und geht zum Anderen. „Denn das iſt weder etwas Vortreffliches, noch Schweres." Jene Dialektik, die eine Beſtimmung aufhebt, indem ſie die andere konſtatirt, iſt eine unrichtige. „Das Schwere und Wahrhafte iſt dieſes, zu zeigen, daß das, was das Andere (ἕτερον) iſt, Daſſelbe iſt, und was Daſſelbe iſt (ταὐτὸν ὄν), ein Anderes iſt, und zwar in einer und derſelben Rückſicht; nach derſelben Seite, daß das Eine ihnen geſchehen iſt (d. h. Demſelben, zu ſeyn ein Anderes, und dem Anderen, zu ſeyn Daſſelbe), wird auch die andere Beſtimmung an ihnen aufgezeigt (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο ὅ φησι τούτῳ — verſchiedene Leſeart τοῦτο — πεπονθέναι πότερον). Dagegen zu zeigen, daß Daſſelbe auf irgend eine Weiſe" (ἁμῇ γέ πῃ, in gewiſſer Rückſicht, irgendwie) „ein Anderes, und das Andere auch Daſſelbe, daß das Große auch klein" (z. B. Protagoras' Würfel), „und das Aehnliche auch unähnlich ſey, und ſein Gefallen daran haben, ſo in dem Gedanken (durch Gründe) immer das Entgegengeſetzte vorzubringen, — dieß iſt keine wahrhafte Einſicht (Betrachtung, ἔλεγχος), und offenbar ein Erzeugniß Solcher, welche erſt das Weſen zu berühren anfangen; und muß Einer ſehr ein Neuling ſeyn im Denken. Alles von einander abzuſondern, iſt ein ungeſchicktes Verfahren des ungebildeten, unphiloſophiſchen Bewußtſeyns. Es iſt das vollkommene Ausgehen aller Gedanken, Alles auseinander fallen zu laſſen; denn eben die Vereinigung der Arten iſt der Gedanke." *) Es ſpricht ſo Plato beſtimmt gegen dieſe Dialektik, etwas zu widerlegen zu wiſſen nach irgend einem Geſichtspunkt u. ſ. w.

Wir ſehen, daß Plato in Anſehung des Inhalts nichts Anderes ausdrückt, als was die Indifferenz in der Differenz genannt worden, — Differenz abſolut Entgegengeſetzter, wie Eins

*) Sophista, p. 259 (p. 220 — 221).

und Vieles, Seyn und Nichtſeyn, und die Einheit von dieſen; und daß er dieſem ſpekulativen Erkennen das gemeine poſitive ſowohl als negative Denken entgegenſetzt, — jenes das dieſe Gedanken nicht zuſammenbringt, eins, auch das Andere getrennt gelten läßt, oder negativ zwar der Einheit ſich bewußt iſt, aber einer oberflächlichen, auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verſchiedenen Rückſicht ſich trennen.

Das Zweite, wogegen Plato ſich richtet, iſt die Dialektik der Eleaten und ihr Satz, der in ſeiner Art auch Satz der Sophiſten iſt; nämlich der: „Es iſt nur das Seyn, und das Nichtſeyn iſt gar nicht.“ Dieß heißt nun bei den Sophiſten, wie dieß Plato angiebt: Da das Negative gar nicht iſt, ſondern nur das Seyende, ſo giebt es nichts Falſches; Alles iſt; was nicht iſt, wiſſen, empfinden wir nicht; alles Seyende iſt wahr. Damit hängt ſophiſtiſch zuſammen: Was wir empfinden, uns vorſtellen, die Zwecke, die wir uns geben, ſind affirmativer Inhalt; es iſt Alles Wahres, was für uns iſt, Nichts ein Falſches. Plato wirft den Sophiſten vor, daß ſie den Unterſchied von wahr und falſch aufgehoben haben, indem ſie ſagen, es giebt nichts Falſches; und den Sophiſten iſt ſo Alles richtig. (Plato hat alſo das Intereſſe, das Nichtſeyn als weſentliche Beſtimmung des Seyenden aufzuzeigen: „Alles iſt, ſowohl das Allgemeine als Einzelne iſt auf vielfache Weiſe, und iſt nicht auf vielfache Weiſe.“) Die höhere Ausbildung (denn es iſt nur der Unterſchied der verſchiedenen Stufen des Bewußtſeyns geblieben) giebt ſo das, was die Sophiſten zu geben verſprechen: Daß nämlich Alles, was das Individuum ſich nach ſeinen Zwecken vorſetzt, nach ſeinem Glauben, ſeiner Meinung ſich zum Zweck macht, affirmativ wahr, richtig ſey. Man kann hiernach nicht ſagen: Dieß iſt Unrecht, laſterhaft, ein Verbrechen; denn dieß drückt aus, daß die Maxime, die Handlung falſch ſey. Man kann nicht ſagen: Dieſe Meinung iſt täuſchend; denn nach dem Sinne der Sophiſten enthält der Satz dieß, daß jeder Zweck, jedes Intereſſe,

inſofern es das Meinige iſt, affirmativ, mithin wahr und richtig iſt. Der Satz an ſich ſieht ganz abſtrakt und unſchuldig aus; aber man merkt erſt, was man an ſolchen Abſtraktionen hat, wenn man ſie in konkreter Geſtalt ſieht. Nach dieſem unſchuldigen Satze giebt es kein Laſter, kein Verbrechen u. ſ. f. Die platoniſche Dialektik unterſcheidet ſich weſentlich von dieſer Weiſe der Dialektik.

Das Nähere im Sinne des Plato iſt, daß die Idee, das an und für ſich Allgemeine, Gute, Wahre, Schöne für ſich ſelbſt zu nehmen iſt. Der Mythos, den ich bereits angeführt, geht ſchon dahin, daß man nicht betrachten müſſe eine gute Handlung, einen ſchönen Menſchen, nicht das Subjekt, wovon ſolche Beſtimmungen die Prädikate ſind; ſondern das, was in ſolchen Vorſtellungen oder Anſchauungen nun als Prädikate auftritt, müſſe für ſich genommen werden, und dieß ſey das Wahrhafte an und für ſich. Dieß hängt mit der Weiſe der Dialektik zuſammen, die angeführt iſt. Eine Handlung nach der empiriſchen Vorſtellung genommen, kann man ſagen, iſt gerecht; nach einer anderen Seite kann man an ihr auch entgegengeſetzte Beſtimmungen aufweiſen. Aber es iſt ohne ſolche Individualitäten, ohne ſolche empiriſch Konkrete, das Gute, Wahre für ſich zu nehmen; und dieß iſt allein das, was iſt. Die Seele, nach dem göttlichen Schauſpiel in die Materie gefallen, freut ſich über einen ſchönen, gerechten Gegenſtand; das Wahrhafte iſt aber die Tugend, Gerechtigkeit, Schönheit an und für ſich, dieß nur iſt das Wahre. Das Allgemeine für ſich, — dieß iſt es, was durch die platoniſche Dialektik näher beſtimmt wird. Hiervon kommen mehrere Formen vor; aber dieſe Formen ſind ſelbſt noch ſehr allgemein und abſtrakt. Die höchſte Form bei Plato iſt die Identität des Seyns und Nichtſeyns: Das Wahrhafte iſt das Seyende, aber dieß Seyende iſt nicht ohne die Negation. Plato zeigt ſo auf, daß das Nichtſeyn iſt, und daß das Einfache, Sichſelbſtgleiche Theil hat an dem Andersſeyn, die Einheit Theil hat an der Vielheit. Dieſe Einheit des Seyns und Nichtſeyns

findet ſich nun auch in der Vorſtellung der Sophiſten; aber dieß allein macht es noch nicht aus. Sondern in weiterer Unterſuchung kommt Plato dann zu dieſem Reſultate: „Daß das Nichtſeyn näher beſtimmt die Natur des Anderen iſt“ (Einheit, Identität mit ſich, — und Unterſchied); „daß die γένη“ — die Allgemeinheiten, eben die er ſonſt ἰδέαι nennt — „vermiſcht, ſyntheſirt ſind“ (Einheit des Seyns und Nichtſeyns, und zugleich Nichteinheit), „und daß das Seyn und das Andere durch Alles und durcheinander hindurchgeht (διελήλυθότα); daß das Andere Theil hat (μετασχόν) an dem Seyn, inwohnt, *) und durch dieſes Inwohnen nicht daſſelbe iſt mit dem, welchem es inwohnt, ſondern ein Verſchiedenes, — und als das Andere des Seyns iſt es nothwendig das Nichtſeyn. Da das Seyn dem Anderen (θατέρου) inwohnt, ſo iſt es nicht daſſelbe mit den anderen Gattungen, und iſt nicht eine jede derſelben; ſo daß es in den unendlich Vielen nicht ſelbſt als ein unendlich Vieles (Getheiltes) iſt.“ Plato ſpricht es ſo aus: Das, was das Andere iſt, iſt das Negative überhaupt, — dieß iſt Daſſelbe, das mit ſich Identiſche; das Andere iſt das Nichtidentiſche, und dieß Daſſelbe iſt ebenſo das Andere, und zwar in Ein und derſelben Rückſicht. Es ſind nicht verſchiedene Seiten, nicht im Widerſpruch bleibend; ſondern ſie ſind dieſe Einheit in einer und derſelben Rückſicht, und nach der einen Seite, daß das Eine von ihnen geſetzt iſt, ſind ſie identiſch nach derſelben Seite. Dieß iſt die Hauptbeſtimmung der eigenthümlichen Dialektik Plato's.

Daß die Idee des Göttlichen, Ewigen, Schönen das Anundfürſichſeyende iſt, iſt der Anfang der Erhebung des Bewußtſeyns ins Geiſtige und in das Bewußtſeyn, daß das Allgemeine wahrhaft iſt. Für die Vorſtellung kann es genügen, ſich zu begeiſtern, zu befriedigen durch die Vorſtellung des Schönen, Guten; aber das Denken, das denkende Erkennen fragt nach der

*) Riemer: „μετέχον das Konkrete, dem das Allgem. eine inwohnt.“

Beſtimmung des Ewigen, Göttlichen. Und dieſe Beſtimmung iſt weſentlich nur freie Beſtimmung, Beſtimmung, die ſchlechthin die Allgemeinheit nicht aufhält; — eine Begrenzung (denn jede Beſtimmung iſt Begrenzung), die ebenſo das Allgemeine in ſeiner Unendlichkeit frei für ſich läßt. Die Freiheit iſt nur in der Rückkehr in ſich, das Ununterſchiedene iſt das Lebloſe; das thätige, lebendige, konkrete Allgemeine iſt daher das, was ſich in ſich unterſcheidet, aber frei darin bleibt. Dieſe Beſtimmtheit beſteht nun darin, daß das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterſchiedenen identiſch mit ſich iſt. Dieß macht das Wahrhafte, allein Wahrhafte und für das Erkennen allein Intereſſante aus in dem, was platoniſche Philoſophie heißt; und weiß man dieß nicht, ſo weiß man die Hauptſache nicht. Der Ausdruck Plato's iſt: Das, was das Andere iſt, iſt Daſſelbe, iſt das mit ſich Identiſche; das Andere, das nicht mit ſich Identiſche iſt auch Daſſelbe, das Sichſelbſtgleiche iſt auch das Andere, und zwar in Ein und derſelben Beziehung. Dieſe Einheit iſt nicht darin, wenn man z. B. ſagt: Ich oder Sokrates bin Einer. Jeder iſt Einer, aber er iſt auch ein Vieles, hat viele Glieder, Organe, Eigenſchaften u. ſ. f.; er iſt Einer und auch Vieles. So ſagt man wohl Beides von Sokrates, daß er Einer ſey, in ſich ſelbſt gleich, und auch das Andere, Vieles, in ſich ungleich. Dieß iſt eine Einſicht, ein Ausdruck, der im gewöhnlichſten Bewußtſeyn vorkommt. Man nimmt es ſo an: Er iſt Einer, nach anderer Rückſicht auch ein Vieles; und man läßt ſo die zwei Gedanken auseinanderfallen. Das ſpekulative Denken aber beſteht darin, daß man die Gedanken zuſammenbringt; man muß ſie zuſammenbringen, das iſt es, worauf es ankommt. Dieß Zuſammenbringen der Verſchiedenen, Seyn und Nichtſeyn, Eins und Vieles u. ſ. f., ſo daß nicht bloß von Einem zum Anderen übergegangen wird, — dieß iſt das Innerſte, und das wahrhaft Große der platoniſchen Philoſophie. Jedoch nicht in allen Dialogen kommt Plato auf dieſe Beſtimmung; beſonders iſt dieſer

höhere Sinn in dem Philebus und Parmenides enthalten (bei Tennemann gar nicht davon die Rede). Es iſt das Eſoteriſche der platoniſchen Philoſophie, das Andere iſt das Exoteriſche; aber das iſt ſchlechter Unterſchied. Man muß nicht etwa den Unterſchied machen, als ob Plato zwei ſolche Philoſophien hätte: eine für die Welt, für die Leute; die andere, das Innere, aufgeſpart für Vertraute. Das Eſoteriſche iſt das Spekulative, das geſchrieben und gedruckt iſt, und doch ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Intereſſe haben, ſich anzuſtrengen. Ein Geheimniß iſt es nicht, und doch verborgen. Zu dieſem gehören alſo jene beiden Dialogen.

Im Philebus unterſucht Plato die Natur des Vergnügens. *) Den erſten Gegenſtand, das ſinnliche Vergnügen, beſtimmt er als das Unendliche. **) Für die Reflexion iſt das Unendliche das Vornehme, Höchſte; aber das Unendliche iſt eben das Unbeſtimmte an ſich überhaupt. Es kann beſtimmt ſeyn zwar auf mannigfaltige Weiſe; dieß Beſtimmte iſt aber dann als einzeln, iſt das Beſondere. Unter Vergnügen ſtellen wir uns nun vor das unmittelbar Einzelne, Sinnliche; aber es iſt das Unbeſtimmte in der Rückſicht, daß es das bloß Elementariſche, wie Feuer, Waſſer, nicht das Sichſelbſtbeſtimmende iſt. Nur die Idee iſt das Sichſelbſtbeſtimmen, die Identität mit ſich. Dem Vergnügen, als dem Unbeſtimmten, ſtellt Plato gegenüber das Begrenzende, die Grenze. Im Philebus handelt es ſich dann beſonders um dieſen Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen, Unbegrenzten und Begrenzenden (πέρας, ἄπειρον). ***) Stellen wir uns dieß vor, ſo denken wir nicht daran, daß durch die Erkenntniß der Natur des Unendlichen, Unbeſtimmten, zugleich auch entſchieden wird über das Vergnügen; dieß erſcheint als einzeln, ſinnlich, endlich, während jenes das Metaphyſiſche iſt.

*) *Philebus p.* 12 (*p.* 133 — 134).
**) *eod. p.* 27 — 28 (*p.* 166 — 167).
***) *eod. p.* 16 — 17 (*p.* 142 — 143); *p.* 23 (*p.* 157).

Aber dieſe reinen Gedanken ſind das Subſtantielle, wodurch über alles noch ſo Konkrete, noch ſo fern Liegende entſchieden wird. Wenn Plato vom Vergnügen und der Weisheit gegenüber handelt, ſo iſt es der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen. *Πέρας*, die Grenze iſt das Schlechtere, wie es ſcheint, als das *ἄπειρον*. Alte Philoſophen beſtimmten es auch ſo. Bei Plato iſt es umgekehrt; es wird dargethan, daß das *πέρας* das Wahre ſey. Das Unbegrenzte iſt noch abſtrakt, höher iſt das Begrenzte, das Sichſelbſtbeſtimmende, Begrenzende. Vergnügen iſt das Unbegrenzte (*ἀπέραντον*), das ſich nicht beſtimmt; nur der *νοῦς* iſt das thätige Beſtimmen. Das Unendliche iſt das Unbeſtimmte, was eines Mehr oder Weniger fähig iſt, was intenſiver ſeyn kann oder nicht, kälter, wärmer, trockener, feuchter u. ſ. f. *) Das Endliche iſt dagegen die Grenze, die Proportion, das Maaß, **) — die immanente freie Beſtimmung, mit der und in der die Freiheit bleibt, ſich die Freiheit zugleich Exiſtenz giebt. Die Weisheit iſt, als das *πέρας*, die wahrhafte Urſache, woraus das Vorzügliche entſtehe; dieſes Maaß und Ziel Setzende iſt der Zweck an und für ſich, und das Zweckbeſtimmende.

Plato betrachtet dieß weiter (das Unendliche iſt das, an ſich zum Endlichen überzugehen, was der Materie bedarf, um ſich zu realiſiren, — oder das Endliche, indem es ſich ſetzt, ſo iſt es ein Unterſchiedenes, iſt ein Anderes als das Begrenzte iſt; das Unendliche iſt das Formloſe, die freie Form als Thätigkeit iſt das Endliche): Durch die Einheit dieſer Beiden entſteht nun z. B. Geſundheit, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, ebenſo die Harmonie der Muſik von hohen und tiefen Tönen, von ſchnellerer und langſamerer Bewegung, überhaupt entſteht alles Schöne und Vollkommene durch die Einheit ſolcher Gegenſätze. ***) Geſundheit, Schönheit u. ſ. f. iſt ſo ein Erzeugtes,

*) *Philebus p.* 24 — 25 (*p.* 158 — 160).
**) *eod. p.* 25 (*p.* 160).
***) *eod. p.* 25 — 26 (*p.* 160 — 163)

inſofern dazu die Gegenſätze verwandt ſind; es erſcheint ſo als ein Vermiſchtes von dieſen. Statt der Individualität gebrauchen die Alten häufig: Vermiſchung, Theilnahme u. ſ. f. Für uns ſind dieß unbeſtimmte, ungenaue Ausdrücke. Alſo die Geſundheit, Glückſeligkeit, Schönheit u. ſ. f. erſcheint als ein Entſtandenes durch die Verbindung ſolcher Gegenſätze. Aber Plato ſagt: Das, was ſo erzeugt wird, ſetzt voraus ein Solches, wodurch das Dritte gemacht wird, die Urſache; dieß iſt vortrefflicher, als die, durch deren Wirkſamkeit ein Solches entſteht. So haben wir vier Beſtimmungen: erſtens das Unbegrenzte, Unbeſtimmte; zweitens das Begrenzte, Maaß, Beſtimmung, Grenze, wozu die Weisheit gehört; das Dritte iſt das Gemiſchte aus Beiden, das nur Entſtandene; das Vierte iſt die Urſache,*) und dieſe iſt an ihr eben die Einheit der Unterſchiedenen, die Subjektivität, Macht, Gewalt über die Gegenſätze, das die Kraft hat, die Gegenſätze in ſich zu ertragen. Das Mächtige, Kräftige, Geiſtige iſt das, was den Gegenſatz in ſich ertragen kann; der Geiſt kann den höchſten Widerſpruch ertragen, — das ſchwache Körperliche nicht, es vergeht, ſobald ein Anderes an daſſelbe kommt. Dieſe Urſache iſt nun der νοῦς, der der Welt vorſteht; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Waſſer und allgemein in den Lebendigen iſt durch ihn hervorgekommen.**) Das Abſolute iſt alſo das, was in Einer Einheit endlich und unendlich iſt.

Die ausgeführte eigentliche Dialektik aber iſt im Parmenides enthalten, dem berühmteſten Meiſterſtück der platoniſchen Dialektik. Parmenides und Zeno werden da vorgeſtellt, als mit Sokrates zuſammenkommend in Athen; die Hauptſache aber iſt die Dialektik, die dem Parmenides und Zeno in den Mund gelegt wird. Gleich Anfangs iſt die Natur dieſer Dialektik auf

*) *Philebus p.* 26 — 27 (*p.* 163 — 165).
**) *eod. p.* 29 — 30 (*p.* 169 — 172).

folgende Weiſe näher angegeben. Plato läßt Parmenides ſo den Sokrates loben: „Ich bemerkte, daß Du mit Ariſtoteles“ — einem der anweſenden Unterredner; es paßte wohl auf den Philoſophen, aber dieſer iſt 16 Jahr nach Sokrates' Tode geboren — „Dich unterredeteſt, überhaupt Dich übſt, zu beſtimmen (ὁρίζεσθαι), worin die Natur des Schönen, des Gerechten, des Guten und einer jeden dieſer Ideen liegt. Dieſer dein Trieb“ (und Geſchäft, ὁρμή) „iſt ſchön und göttlich. Ziehe Dich aber und übe Dich noch mehr in dieſer unnütz ſcheinenden und von der Menge ſo genannten“ metaphyſiſchen „Zungendreſcherei“ (ἀδολεσχίας, Geſchwätz), „ſo lange Du noch jung biſt; ſonſt wird Dir die Wahrheit entgehen. — Worin, fragt Sokrates, beſteht dieſe Art von Uebung. — Es gefiel mir ſchon an Dir, daß Du vorhin ſagteſt, man müſſe nicht ſich bei Betrachtung des Sinnlichen und ſeiner Täuſchungen aufhalten, ſondern das betrachten, was nur das Denken erfaßt, und was allein iſt.“ Schon früher habe ich bemerkt, daß die Menſchen von jeher geglaubt haben, das Wahre könne nur durch das Nachdenken gefunden werden; beim Nachdenken findet man den Gedanken, verwandelt das, was man in der Weiſe der Vorſtellung, des Glaubens vor ſich hat, in Gedanken. Sokrates erwiedert nun dem Parmenides: „So glaubte ich, das Gleiche und Ungleiche und die anderen allgemeinen Beſtimmungen der Dinge am beſten einzuſehen. — Parmenides antwortet: Wohl! Aber Du mußt, wenn Du von einer ſolchen Beſtimmung“ (die Aehnlichkeit, Gleichheit) „anfängſt, nicht nur das betrachten, was aus einer ſolchen Vorausſetzung folgt; ſondern Du mußt auch noch dieß hinzufügen, was folgt, wenn Du das Gegentheil einer ſolchen Beſtimmung vorausſetzeſt. Z. B. bei der Vorausſetzung, das Viele iſt, haſt Du zu unterſuchen: Was geſchieht dem Vielen in Beziehung auf ſich ſelbſt und in Beziehung auf das Eine“ (es wird ſo das Umgekehrte ſeiner ſelbſt geworden ſeyn, das Viele ſchlägt um in das Eine, indem es betrachtet wird in

der Beſtimmung, in der es betrachtet werden ſoll; und dieß iſt das Wunderbare, was Einem beim Denken begegnet, wenn man ſich ſolche Beſtimmungen für ſich vornimmt); „und ebenſo, was geſchieht dem Eins in Beziehung auf ſich und in Beziehung auf das Viele.“ Dieß iſt zu betrachten. „Aber wiederum iſt zu betrachten, wenn das Viele nicht iſt, was erfolgt dann für das Eine und für das Viele, Beide für ſich und gegen einander. Eben ſolche Betrachtungen ſind anzuſtellen in Betreff der Identität und Nicht-Identität, der Ruhe und Bewegung, des Entſtehens und Vergehens, und ebenſo in Anſehung des Seyns ſelbſt und des Nichtſeyns: Was iſt jedes für ſich und was die Beziehung bei der Annahme des Einen oder des Anderen? Darin Dich vollkommen übend, wirſt Du die weſentliche Wahrheit erkennen.“ *) So großen Werth legt Plato auf die dialektiſche Betrachtung Es iſt nicht Betrachtung des Aeußerlichen, ſondern nur Betrachtung deſſen, was als Beſtimmung gelten ſoll. Es ſind dieß alſo die reinen Gedanken, ſie ſind der Inhalt; ihre Betrachtung iſt lebendig, ſie ſind nicht todt, bewegen ſich. Und die Bewegung der reinen Gedanken iſt, daß ſie ſich zum Anderen ihrer ſelbſt machen; und ſo zeigen, daß nur ihre Einheit das wahrhaft Berechtigte iſt.

Ueber den Sinn der Einheit des Einen und Vielen läßt Plato den Sokrates ſagen: „Wenn Einer mir beweiſt, daß ich Eines und Vieles ſey, ſo verwundert er mich nicht. Indem er mich nämlich zeigt, daß ich ein Vieles ſey, und an mir die rechte Seite, linke, Oben und Unten, Vorn und Hinten aufzeigt: ſo wohnt mir die Vielheit bei; und wiederum die Einheit, da ich von uns Sieben Einer bin. Ebenſo Stein und Holz u. ſ. f. Aber das würde ich bewundern, wenn Einer die Ideen zuerſt, wie Gleichheit und Ungleichheit, Vielheit und Einheit, Ruhe und Bewegung und dergleichen, jede für ſich (αὐτὰ καθ'

*) Parmenides, p. 135 — 136 (p. 21 — 23).

αὐτά) beſtimmte, und dann zeigte, wie ſie ſich an ihnen ſelbſt identiſch ſetzten und unterſchieden." *)

Das Reſultat (Ganze) ſolcher Unterſuchung im Parmenides iſt nun am Ende ſo zuſammengefaßt: „Daß das Eine, es ſey oder es ſey nicht, es ſelbſt ſowohl als die anderen Ideen" (Seyn, Erſcheinen, Werden, Ruhe, Bewegung, Entſtehen, Vergehen u. ſ. f.) „ſowohl für ſich ſelbſt als in Beziehung auf einander, — Alles durchaus ſowohl iſt als nicht iſt, erſcheint und nicht erſcheint." **) Dieß Reſultat kann ſonderbar erſcheinen. Wir ſind nach unſerer gewöhnlichen Vorſtellung ſehr entfernt, dieſe ganz abſtrakten Beſtimmungen, das Eine, Seyn, Nichtſeyn, Erſcheinen, Ruhe, Bewegung u. ſ. f. und dergleichen, für Ideen zu nehmen; aber dieſe ganz Allgemeinen nimmt Plato als Ideen. Dieſer Dialog iſt eigentlich die reine Ideenlehre Platon's. Plato zeigt von dem Einen, daß, wenn es iſt ebenſowohl als wenn es nicht iſt, als ſich ſelbſt gleich und nicht ſich ſelbſt gleich, ſo wie als Bewegung, wie auch als Ruhe, Entſtehen und Vergehen, iſt und nicht iſt; oder die Einheit ebenſowohl wie alle dieſe reinen Ideen, ſowohl ſind als nicht ſind, das Eine ebenſoſehr Eines als Vieles iſt. In dem Satze, „das Eine iſt," liegt auch, „das Eine iſt nicht Eines, ſondern Vieles;" und umgekehrt, „das Viele iſt," ſagt zugleich, „das Viele iſt nicht Vieles, ſondern Eines." Sie zeigen ſich dialektiſch, ſind weſentlich die Identität mit ihrem Anderen; und das iſt das Wahrhafte. Ein Beiſpiel giebt das Werden: Im Werden iſt Seyn und Nichtſeyn, das Wahrhafte beider iſt das Werden, es iſt die Einheit beider als untrennbar und doch auch als Unterſchiedener; denn Seyn iſt nicht Werden, und Nichtſeyn auch nicht.

Dieſes Reſultat erſcheint uns hiernach negativer Art zu ſeyn; ſo daß daſſelbe — als wahrhaft Erſtes, prius — nicht als

*) Parmenides, p. 129 (p. 9—10).
**) *Parmenides*, p. 166 (p. 84).

affirmativ iſt, nicht als Negation der Negation, dieſe Affirmation iſt hier nicht ausgeſprochen. Es kann uns dieß Reſultat im Parmenides vielleicht nicht befriedigen. Indeſſen ſehen die Neuplatoniker, beſonders Proklus, gerade dieſe Ausführung im Parmenides für die wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Myſterien des göttlichen Weſens. Und ſie kann für nichts Anderes genommen werden. (Es ſieht nicht ſo aus, als ob es dieß wäre; Tiedemann *) ſagt, es ſey keine Rede davon, lauter neuplatoniſche Schwärmerei.) Denn unter Gott verſtehen wir das abſolute Weſen aller Dinge; dieß abſolute Weſen iſt eben in ſeinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieſer reinen Weſenheiten, der Ideen des Einen und Vielen u. ſ. f. Das göttliche Weſen iſt die Idee überhaupt, wie ſie entweder für das ſinnliche Bewußtſeyn, oder für den Verſtand, für das Denken, iſt. Inſofern die Idee das abſolute Sichſelbſtdenkende iſt, iſt ſie die Thätigkeit des Denkens in ſich; und die Dialektik iſt ebenſo nichts Anderes, als die Thätigkeit des Sichſelbſtdenkens in ſich ſelbſt. Dieſen Zuſammenhang ſehen die Neuplatoniker nur als metaphyſiſch an, und haben daraus die Theologie, die Entwickelung der Geheimniſſe des göttlichen Weſens, erkannt.

Aber es tritt hier die ſchon bemerkte Zweideutigkeit, die hier beſtimmter aufzuklären, ein: daß unter Gott und unter dem Weſen der Dinge zweierlei verſtanden werden kann. α) Wenn nämlich geſagt wird: Weſen der Dinge, und dieß als die Einheit, welche ebenſo unmittelbar Vielheit iſt, Seyn ebenſo unmittelbar Nichtſeyn, Geſchehen, Bewegung ebenſo fort: ſo ſcheint damit nur das unmittelbare Weſen dieſer unmittelbar gegenſtändlichen Dinge beſtimmt zu ſeyn, und dieſe Weſenlehre oder Ontologie uns noch von der Erkenntniß Gottes, von der Theologie, verſchieden zu ſeyn. Dieſe einfachen Weſenheiten und ihre

*) *Platon. Argumenta, p.* 340.

Beziehung und Bewegung ſcheinen nur Momente des Gegenſtändlichen auszudrücken (ſie ſelbſt ſind einfach und unmittelbar), nicht den Geiſt; dieß darum, weil, ſo gedacht, ein Moment fehlt, das wir bei Gott denken. Aber der Geiſt, das wahrhaft abſolute Weſen, iſt nicht nur das Einfache und Unmittelbare überhaupt, ſondern das ſich in ſich Reflektirende, für welches in ſeinem Gegenſatze die Einheit ſeiner und des Entgegengeſetzten iſt; als ſolches aber ſtellen jene Momente und ihre Bewegung es nicht dar, — jene erſcheinen unreflektirt.

β) Wenn dieſe einfachen Abſtraktionen auf einer Seite als einfache Weſenheiten genommen werden, die unmittelbar ſind und denen die Reflexion in ſich fehlt: ſo können ſie auf der anderen Seite auch als reine Begriffe, rein der Reflexion in ſich ſelbſt angehörend genommen werden. Es fehlt ihnen die Realität; und dann gilt ihre Bewegung für ein leeres Herumtreiben in leeren Abſtraktionen, die nur der Reflexion angehören, aber keine Realität haben. Wir müſſen die Natur des Erkennens und Wiſſens kennen, um im Begriffe Alles zu haben, was darin iſt. Aber wir müſſen dieß Bewußtſeyn haben, daß eben der Begriff weder nur das Unmittelbare in Wahrheit, ob er ſchon das Einfache iſt — aber er iſt von geiſtiger Einfachheit, weſentlich der in ſich zurückgekehrte Gedanke (unmittelbar iſt nur dieß Rothe u. ſ. f.) —: noch daß er nur das in ſich Sichreflektirende, das Ding des Bewußtſeyns iſt; ſondern auch an ſich iſt, d. h. gegenſtändliches Weſen iſt. Einfachheit iſt Unmittelbarkeit, Anſichſeyn, iſt ſo alle Realität. Dieß Bewußtſeyn über die Natur des Begriffs hat Plato nun nicht ſo beſtimmt ausgeſprochen, und damit auch dieß nicht, daß dieß Weſen der Dinge daſſelbe iſt, was das göttliche Weſen. Zum göttlichen Weſen erfordern wir eben für das Weſen oder Seyn dieſe Reflexion in ſich ſelbſt, für die Reflexion in ſich das Seyn oder Weſen. Es iſt aber eigentlich nur mit dem Worte nicht ausgeſprochen; denn die Sache iſt allerdings vorhanden. Der Unterſchied des Sprechens

iſt nur als nach der Weiſe der Vorſtellung und des Begriffs vorhanden.

Eines Theils nun iſt dieſe Reflexion in ſich, das Geiſtige, der Begriff, in der Spekulation des Plato vorhanden. Denn die Einheit des Vielen und Einen u. ſ. f. iſt eben dieſe Individualität in der Differenz, dieß Inſichzurückgekehrtſeyn in ſeinem Gegentheile, dieß Gegentheil, das in ſich ſelbſt iſt. Das Weſen der Welt iſt weſentlich dieſe in ſich zurückkehrende Bewegung des Inſichzurückgekehrten.

Anderen Theils aber bleibt eben darum bei Plato noch dieß Inſichreflektirtſeyn als Gott nach der Weiſe der Vorſtellung ein davon Getrenntes; und in ſeiner Darſtellung des Werdens der Natur im Timäus erſcheint ſo als ein Unterſchiedenes Gott und das Weſen der Dinge. Dieß Weſen der Welt werden wir näher in der platoniſchen Natur-Philoſophie kennen lernen.

Die Dialektik des Plato iſt jedoch nicht nach jeder Rückſicht als vollendet anzuerkennen. Es iſt beſonders in ihr darum zu thun, aufzuzeigen, daß, indem man z. B. nur das Eine ſetzt, in ihm ſelbſt enthalten iſt die Beſtimmung der Vielheit, oder daß in dem Vielen die Beſtimmung der Einheit iſt, indem wir es betrachten. Man kann nicht ſagen, daß in allen dialektiſchen Bewegungen des Plato dieſe ſtrenge Weiſe enthalten iſt; ſondern es ſind oft äußere Betrachtungen, die in ſeiner Dialektik Einfluß haben. Z. B. ſagt Parmenides: „Das Eine iſt; es folgt hieraus, daß das Eine nicht gleichbedeutend iſt mit Iſt, ſo daß alſo das Eine und Iſt unterſchieden ſind. Es iſt alſo in dem Satze: Das Eine iſt, der Unterſchied; ſo iſt das Viele darin, und ſo ſage ich mit dem Einen ſchon das Viele.“ *) Dieſe Dialektik iſt zwar richtig, aber nicht ganz rein, indem ſie von ſolcher Verbindung zweier Beſtimmungen anfängt.

Wenn Plato vom Guten, Schönen ſpricht, ſo ſind dieß

*) *Parmenides*, p. 142 (p. 35 — 36).

konkrete Ideen. Es iſt aber nur Eine Idee. Bis zu ſolchen konkreten Ideen hat es noch weit hin, wenn man von ſolchen Abſtraktionen anfängt als Seyn, Nichtſeyn, Einheit, Vielheit. Dieſes hat Plato nicht geleiſtet: dieſe abſtrakten Gedanken fortzuführen zur Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit; dieſe Entwickelung, Verpilzung fehlt. Aber ſchon in der Erkenntniß jener abſtrakten Beſtimmungen ſelbſt liegt wenigſtens das Kriterium, die Quelle für das Konkrete. Im Philebus wird ſo das Princip der Empfindung, Luſt betrachtet; das iſt ſchon konkret. Die alten Philoſophen wußten ganz wohl, was ſie an ſolchen abſtrakten Gedanken hatten für das Konkrete. Im atomiſtiſchen Princip der Einheit, Vielheit finden wir ſo die Quelle einer Konſtruktion des Staats; die letzte Gedankenbeſtimmung ſolcher Staats-Principien iſt eben das Logiſche. Die Alten hatten bei ſolchem reinen Philoſophiren nicht ſolchen Zweck, wie wir, — überhaupt nicht ſo den Zweck metaphyſiſcher Konſequenz, gleichſam nicht als Zweck, nicht als Problem vorgelegt. Wir haben konkrete Geſtaltung, Stoff, wollen es mit dieſem Stoff in Richtigkeit bringen. Bei Plato enthält die Philoſophie die Richtung, welche das Individuum ſich geben ſoll, dieß und dieß zu erkennen; aber überhaupt ſetzt Plato die abſolute Glückſeligkeit für ſich, das ſelige Leben ſelbſt in die Betrachtung (im Leben) jener göttlichen Gegenſtände. *) Dieſes Leben iſt betrachtend, ſcheint zwecklos, alle Intereſſen ſind verſchwunden. Im Reiche des Gedankens frei zu leben, iſt für die Alten Zweck an und für ſich ſelbſt geweſen; und ſie erkannten, daß nur im Gedanken Freiheit ſey. Bei Plato fing es auch an, ſich weiter zu bemühen, um das Beſtimmtere zu erkennen; der allgemeine Stoff des Erkennens fing an, ſich mehr abzuſondern. Wir finden Dialoge, die ſich mit dem reinen Gedanken beſchäftigen; im Timäus finden wir Natur-Philoſophie, in der Republik Ethik.

*) *Philebus*, p. 33 (p. 178).

2. Natur-Philoſophie.

Im Timäus tritt die Idee in ihrer Beſtimmtheit näher ausgedrückt hervor; die Grundbeſtimmungen von der Natur-Philoſophie des Plato ſind im Timäus enthalten. Allein auf das Nähere, Specielle können wir uns nicht einlaſſen; es hat indeſſen auch wenig Intereſſe. Von den Pythagoräern hat Plato viel aufgenommen; wie viel ihnen angehöre, iſt nicht genau zu beurtheilen. Der Timäus iſt ohne Zweifel die Umarbeitung eines eigentlich von einem Pythagoräer verfaßten Werks. Andere haben auch geſagt, dieß ſey nur ein Auszug, den ein Pythagoräer gemacht habe aus dem größeren Werke Plato's. Aber das Erſte iſt das Wahrſcheinlichere. Der Timäus hat zu allen Zeiten für den ſchwerſten und dunkelſten unter den platoniſchen Dialogen gegolten. (Beſonders, wo er auf Phyſiologie hinausgeht, entſpricht das Vorgetragene unſeren Kenntniſſen gar nicht, wenn wir auch Platon's treffliche, von den Neueren nur zu ſehr verkannte Blicke bewundern müſſen.) Dieſe Schwierigkeit iſt α) Theils die äußere ſchon bemerkte Vermiſchung des begreifenden Erkennens, und Vorſtellens, wie wir gleich pythagoräiſche Zahlen eingemiſcht ſehen werden; β) vorzüglich aber die philoſophiſche Beſchaffenheit der Sache ſelbſt, über die Plato noch kein Bewußtſeyn hatte. Dieſe andere Schwierigkeit iſt die Anordnung des Ganzen. Was nämlich ſogleich daran auffällt, iſt, daß Plato mehrmal ſich unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen ſcheint. Dieß hat Kritiker, z. B. ſelbſt Wolf in Halle,*) und Andere, die es nicht philoſophiſch zu nehmen wiſſen, bewogen: es für eine Sammlung und Zuſammenſtellung von Fragmenten oder mehreren Werken zu nehmen, die nur äußerlich ſo zuſammengeheftet worden, oder wo in das Platoniſche vieles Fremdes eingeſchoben worden wäre. (Wolf

*) *Vorleſungen von 180⅔.*

meinte in mündlichen Unterredungen hieraus zu erkennen, daß dieſer Dialog, gleich wie ſein Homer, aus verſchiedenen Stücken zuſammengeſetzt ſey.) Allein obzwar der Zuſammenhang unmethodiſch erſcheint, Plato ſelbſt dieſer Verwicklung wegen gleichſam häufig ſeine Entſchuldigungen macht: ſo werden wir im Ganzen ſehen, wie es nothwendig auseinanderfällt, und was die Rückkehr gleichſam zum Anfang nothwendig macht. (Für dieſe mehrmalige Rückkehr kann man einen tieferen Grund angeben.)

Die Darlegung des Weſens der Natur oder des Werdens der Welt leitet Plato nun auf folgende Weiſe ein: „Gott iſt das Gute“ (τὸ ἀγαθόν, das Gute ſteht an der Spitze der platoniſchen Ideen, wie denn Ariſtoteles von den Ideen und vom Guten geſchrieben hat, worin er die platoniſche Lehre abgehandelt hat), „das Gute hat aber auf keinerlei Weiſe irgend einen Neid in ſich; deswegen hat er die Welt ſich am Aehnlichſten machen wollen.“ *) Gott iſt hier noch ohne Beſtimmung; Plato fängt indeſſen im Timäus mehrmals ſo von vorne an. Daß Gott keinen Neid habe, iſt allerdings ein großer, ſchöner, wahrhafter, naiver Gedanke. Bei den Aelteren dagegen iſt die Nemeſis, Dike, das Schickſal, der Neid die einzige Beſtimmung der Götter, daß ſie das Große herabſetzen, klein machen, das Würdige, Erhabene nicht leiden können. Die ſpäteren edlen Philoſophen beſtritten dieß. In der bloßen Vorſtellung der Nemeſis iſt noch keine ſittliche Beſtimmung enthalten. Die Strafe, das Geltendmachen des Sittlichen gegen das Unſittliche iſt eine Herabſetzung deſſen, was das Maaß überſchreitet; aber dieß Maaß iſt noch nicht als das Sittliche vorgeſtellt. Plato's Gedanke iſt weit höher, als die Anſicht der meiſten Neueren, welche, indem ſie ſagen, Gott ſey ein verſchloſſener Gott, habe ſich nicht offenbart und man wiſſe von Gott nicht, der Gottheit Neid zuſchreiben. Denn warum ſollte er ſich nicht offenbaren, wenn

*) *Timaeus*, p. 29 (p. 25).

wir einigen Ernſt machen wollten mit Gott? Ein Licht verliert nichts, wenn anderes angezündet wird; ſo war Strafe in Athen auf das Nicht-Erlauben geſetzt. Wird die Erkenntniß Gottes uns verwehrt, ſo daß wir nur Endliches erkennen, das Unendliche nicht erreichen: ſo wäre er neidiſch, oder Gott iſt dann leerer Name. Denn ſonſt heißt es nichts weiter als: Das Höhere von Gott wollen wir auf der Seite liegen laſſen, und unſeren kleinlichen Intereſſen, Anſichten u. ſ. f. nachgehen. Dieſe Demuth iſt Frevel, Sünde gegen den Geiſt.

Gott iſt alſo nach Plato ohne Neid. Er fährt fort: „Er fand nun das Sichtbare vor (παραλαβών)“ — ein mythiſcher Ausdruck, aus dem Bedürfniß hervorgegangen, mit etwas Unmittelbarem anzufangen, das man aber, wie es ſich ſo präſentirt, durchaus nicht gelten laſſen kann —, „nicht als ruhig, ſondern zufällig und unordentlich bewegt; und brachte es aus der Unordnung in die Ordnung, indem er dieſe für vortrefflicher als jene erachtete.“ Hiernach ſieht es ſo aus, als habe Plato angenommen, Gott ſey nur der δημιουργος, der Ordner der Materie, und dieſe als ewig, ſelbſtſtändig von ihm vorgefunden, als Chaos. Dieſe Verhältniſſe ſind aber nicht Philoſopheme, Dogmen des Plato, es iſt ihm nicht Ernſt damit; dieſes iſt nur nach der Vorſtellung geſprochen, ſolche Ausdrücke haben keinen philoſophiſchen Gehalt. Es iſt nur die Einleitung des Gegenſtandes, um zu ſolchen Beſtimmungen einzuführen, wie die Materie iſt. Wir müſſen wiſſen, daß, wenn wir in der Philoſophie mit Gott, Seyn, Raum, Zeit u. ſ. f. anfangen: auf unmittelbare Weiſe davon ſprechen, — dieß ſelbſt ein Inhalt iſt, der ſeiner Natur nach unmittelbar iſt, zunächſt nur unmittelbar iſt; und wir müſſen wiſſen, daß dieſe Beſtimmungen als unmittelbar zugleich in ſich unbeſtimmt ſind. So iſt Gott noch unbeſtimmt, für den Gedanken leer. Plato kommt dann in ſeinem Fortgange zu weiteren Beſtimmungen; und dieſe ſind erſt die Idee. Wir müſſen uns an das Speculative Plato's halten.

Er ſagt, Gott achtete die Ordnung für vortrefflicher; dieß iſt die Manier eines naiven Ausdrucks. Bei uns würde man gleich fordern, Gott erſt zu beweiſen; ebenſowenig würde man das Sichtbare ſtatuiren. Bei Plato iſt dieß mehr nur naive Weiſe; was daraus bewieſen wird, iſt erſt die wahrhafte Beſtimmung, die Beſtimmung der Idee, die erſt ſpäter hervorkommt. Er fährt fort: (Gott) „überlegend, daß von dem Sichtbaren (Sinnlichen) das Unverſtändige (ἀνόητον) nicht ſchöner ſeyn könne als das Vernünftige, der Verſtand (νοῦς) aber ohne Seele mit nichts Theil haben könne, — nach dieſem Schluſſe ſetzte er den Verſtand in die Seele, die Seele aber in den Körper," weil der Verſtand nicht Theil nehmen könnte am Sichtbaren ohne Körper; „und ſchloß ſie ſo zuſammen, daß die Welt ein beſeeltes, verſtändiges Thier geworden iſt." *) (Wir haben Aehnliches im Phädrus geſehen.) Wir haben Realität und νοῦς, — und die Seele, das Band dieſer beiden Extreme; dieß iſt das ganz Wahrhafte, Reale.

„Es iſt aber nur Ein ſolches Thier. Denn wenn es zwei oder mehrere wären, ſo wären dieſe nur Theile des Einen, und nur Eines." **)

Nun geht Plato ſogleich zuerſt an die Beſtimmung der Idee des körperlichen Weſens: „Weil die Welt leiblich, ſichtbar und betaſtbar werden ſollte, ohne Feuer aber nichts geſehen werden kann, und ohne Feſtes, ohne Erde aber nichts betaſtet werden kann: ſo machte Gott im Anfang gleich das Feuer und die Erde." Auf kindliche Weiſe führt Plato dieſe ein. „Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt ſeyn, ſondern es muß ein Band in der Mitte ſeyn, das ſie Beide zuſammenhält" — einer der reinen Ausdrücke des Plato —; „der Bande ſchönſtes aber iſt, welches ſich ſelbſt und das, was von ihm zu-

*) *Timæus*, p. 30 (p. 25—26).
**) *eod.* p. 31 (p. 27).

ſammengehalten wird, auf's Höchſte Eins macht." Das iſt tief; da iſt der Begriff, die Idee enthalten. Das Band iſt das Subjektive, Individuelle, die Macht; es greift über's Andere, und macht ſich mit ihm identiſch. „Dieſes bewerkſtelligt die Analogie (das ſtetige Verhältniß) am Schönſten." Analogie aber iſt: „Wenn von drei Zahlen oder Maſſen oder Kräften dasjenige, welches die Mitte iſt, ſich wie das Erſte zu ihm, ſo es ſich zum Letzten verhält, und umgekehrt, wie das Letzte zur Mitte, ſo dieſe Mitte zum Erſten" (a : b = b : c), — „indem dann dieſe Mitte das Erſte und Letzte geworden, und das Letzte und Erſte umgekehrt Beide zu Mittleren: ſo erfolgt, daß alle nach der Nothwendigkeit daſſelbe ſind" (das iſt Unterſchied, der keiner iſt); „wenn ſie aber daſſelbe geworden, ſo wird Alles Eins ſeyn." *) Das iſt vortrefflich, das behalten wir noch jetzt in der Philoſophie.

Dieſe Diremtion, von der Plato ausgeht, iſt der Schluß, der aus dem Logiſchen bekannt iſt. Dieſer Schluß bleibt die Form, wie ſie im gewöhnlichen Syllogismus erſcheint, aber als das Vernünftige. Die Unterſchiede ſind die Extreme, und die Identität iſt es, die ſie zu Einem macht. Der Schluß iſt das Spekulative, welches ſich in den Extremen mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. Im Schluß iſt die ganze Vernünftigkeit, Idee enthalten, wenigſtens äußerlich. Es iſt daher Unrecht, vom Schluß ſchlecht zu ſprechen, und ihn nicht anzuerkennen als höchſte abſolute Form. In Hinſicht des Verſtandesſchluſſes hat man dagegen Recht, ihn zu verwerfen. Dieſer hat keine ſolche Mitte; jeder der Unterſchiede gilt da als ſelbſtſtändig, verſchieden in eigener ſelbſtſtändiger Form, eine eigenthümliche Beſtimmung gegen das Andere habend. Dieß iſt in der platoniſchen Philoſophie aufgehoben; und das Spekulative macht darin die eigentliche, wahrhafte Form

*) *Timæus*, p. 31 — 32 (p. 27 — 28).

des Schluſſes aus. Die Mitte macht die Extreme auf's Höchſte Eins; ſie bleiben nicht ſelbſtſtändig, weder gegen ſich noch gegen die Mitte. Die Mitte wird die beiden Extreme, und dieſe werden zur Mitte; dann erfolgt erſt, daß alle nach der Nothwendigkeit daſſelbe ſind, und ſo die Einheit konſtituirt iſt. Im Verſtandesſchluß dagegen iſt dieſe Einheit nur die Einheit weſentlich unterſchieden Gehaltener, die ſo bleiben; hier wird ein Subjekt, eine Beſtimmung zuſammengeſchloſſen mit einer anderen, oder gar „ein Begriff mit einem anderen" durch die Mitte. Aber die Hauptſache iſt die Identität, oder daß das Subjekt in der Mitte mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen wird, nicht mit einem Anderen. Im Vernunftſchluß iſt ſo vorgeſtellt ein Subjekt, ein Inhalt durch das Andere und im Anderen ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließend; dieß liegt darin, daß die Extreme identiſch geworden ſind, — das eine ſchließt ſich mit dem anderen, aber als ihm identiſch, zuſammen. Dieß iſt mit anderen Worten die Natur Gottes. Wird Gott zum Subjekt gemacht, ſo iſt es dieß, daß er ſeinen Sohn, die Welt erzeugt, ſich realiſirt in dieſer Realität, die als Anderes erſcheint, — aber darin identiſch mit ſich bleibt, den Abfall vernichtet, und ſich in dem Anderen nur mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt; ſo iſt er erſt Geiſt. Wenn man das Unmittelbare erhebt über das Vermittelte, und dann ſagt, Gottes Wirkung ſey unmittelbar: ſo hat dieß einen guten Grund; aber das Konkrete iſt, daß Gott ein Schluß iſt, der ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. Das Höchſte iſt ſo in der platoniſchen Philoſophie enthalten. Es ſind zwar nur reine Gedanken, die aber Alles in ſich enthalten; und in allen konkreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbeſtimmungen an. Dieſe Formen haben ſeit Plato ein Paar tauſend Jahre brach gelegen; in die chriſtliche Religion ſind ſie nicht als Gedanken übergegangen, ja man hat ſie ſogar als mit Unrecht hinübergenommene Anſichten betrachtet, bis man in neueren Zeiten ange-

fangen hat, zu begreifen, daß Begriff, Natur und Gott in dieſen Beſtimmungen enthalten ſind.

Plato fährt nun fort: In dieſem Felde des Sichtbaren waren alſo als Extreme Erde und Feuer, das Feſte und das Belebte. „Weil das Feſte zwei Mitten braucht“ (wichtiger Gedanke; ſtatt Drei haben wir im Natürlichen Vier, die Mitte iſt gedoppelt), „weil es nicht nur Breite, ſondern auch Tiefe hat“ (eigentlich vier Dimenſionen, indem der Punkt durch Linie und Fläche mit dem ſoliden Körper zuſammengeſchloſſen iſt): „ſo hat Gott zwiſchen das Feuer und die Erde Luft und Waſſer geſetzt“ (wieder eine Beſtimmung mit logiſcher Tiefe, da dieſe Mitte, als das Differente in ſeinem Unterſchied nach den beiden Extremen hingekehrt, in ſich ſelbſt unterſchieden ſeyn muß); „und zwar nach Einem Verhältniſſe, ſo daß ſich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Waſſer, und ferner die Luft zum Waſſer wie das Waſſer zur Erde verhält.“ *) Wir finden ſo eine gebrochene Mitte; und die Zahl Vier, die hier vorkommt, iſt in der Natur eine Hauptgrundzahl. Die Urſache, daß das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit iſt, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem nämlich das, was im Gedanken unmittelbar Eins iſt, in der Natur auseinandertritt. Die Mitte nämlich als Gegenſatz iſt eine gedoppelte. Das Eine iſt Gott, das Zweite, das Vermittelnde, iſt der Sohn, das Dritte iſt der Geiſt; hier iſt die Mitte einfach. Aber in der Natur iſt der Gegenſatz, damit er als Gegenſatz exiſtire, ſelbſt ein Doppeltes; ſo haben wir, wenn wir zählen, Vier. Dieß findet auch bei der Vorſtellung von Gott ſtatt. Indem wir ſie auf die Welt anwenden, ſo haben wir als Mitte die Natur und den exiſtirenden Geiſt, — die Natur als ſolche, und der exiſtirende Geiſt, die Rückkehr der Natur, der Weg der Rückkehr —; und das Zurückgekehrtſeyn iſt der Geiſt. Dieſer lebendige Proceß,

*) *Timæus*, p. 32 (p. 28).

— dieß Unterſcheiden, und das Unterſchiedene identiſch mit ſich zu ſetzen, — dieß iſt der lebendige Gott.

Plato ſagt weiter: „Durch dieſe Einheit iſt die ſichtbare und berührbare Welt gemacht worden. Dadurch, daß Gott ihr dieſe Elemente“ — Feuer u. ſ. f. hat hier eigentlich keine Bedeutung — „ganz und ungetheilt gegeben hat, iſt ſie vollkommen, altert und erkrankt nicht. Denn Alter und Krankheit entſtehen nur daraus, daß auf einen Körper ſolche Elemente im Uebermaße von Außen wirken. Dieß aber iſt ſo nicht der Fall; denn die Welt enthält ſie ſelbſt ganz in ſich, und es kann nichts von Außen kommen. Die Geſtalt der Welt iſt die kugelichte“ (wie ſonſt bei Parmenides und den Pythagoräern), „als die vollkommenſte, welche alle anderen in ſich enthält; ſie iſt vollkommen glatt, denn es iſt für ſie nichts nach Außen, kein Unterſchied gegen Anderes, ſie braucht keine Glieder.“ Die Endlichkeit beſteht darin, daß ein Unterſchied, eine Aeußerlichkeit iſt für irgend einen Gegenſtand. In der Idee iſt auch die Beſtimmung, das Begrenzen, Unterſcheiden, das Andersſeyn, aber zugleich aufgelöſt, enthalten, gehalten in dem Einen; ſo iſt es ein Unterſchied, wodurch keine Endlichkeit entſteht, ſondern zugleich aufgehoben iſt. Die Endlichkeit iſt ſo im Unendlichen ſelbſt; — dieß iſt ein großer Gedanke. „Gott hat nun der Welt die angemeſſenſte Bewegung von den ſieben gegeben, nämlich diejenige, welche am meiſten zum Verſtande und Bewußtſeyn paßt, die Kreisbewegung; die ſechs anderen hat er von ihr abgeſondert, und ſie von ihrem ungeordneten Weſen“ (Vorwärts und Rückwärts) „befreit.“ *) Dieß iſt nur im Allgemeinen geſagt.

Ferner: „Da Gott die Welt ſich ähnlich, ſie zum Gotte machen wollte, ſo hat er ihr die Seele gegeben, und dieſe in die Mitte geſetzt, und durch das Ganze ausgebreitet“ (Weltſeele),

*) *Timæus*, *p.* 32 — 34 (*p.* 28 — 31).

„und dieß auch von Außen durch ſie umſchloſſen“ (es iſt ſo die Welt eine Totalität); „und auf dieſe Weiſe dieß ſich ſelbſt genügende, keines Anderen bedürftige, ſich ſelbſt bekannte und befreundete Weſen zu Stande gebracht. Und ſo hat Gott durch alles Dieſes die Welt als einen ſeligen Gott geboren.“ *) Wir können ſagen: Hier hat Plato nun beſtimmte Vorſtellung von Gott, erſt hier iſt das Wahrhafte, die Erkenntniß der Idee. Aber der erſte Gott iſt noch unbeſtimmt. Wir müſſen mit Bewußtſeyn dieſen Weg nehmen, mit Bewußtſeyn, daß das Erſte, es ſey Seyn oder Gott, unbeſtimmt iſt. Dieſer erzeugte Gott iſt erſt das Wahrhafte; jener erſte iſt ein Wort, — angefangen nach der Weiſe der reinen Vorſtellung zu ſprechen, als bloße Hypotheſis, Vorausſetzung der Vorſtellung. Als Gott nur das Gute war, war er nur Name, noch nicht als ſich ſelbſt beſtimmend und beſtimmt. Die Mitte iſt alſo das Wahrhafte. Haben wir daher zuerſt von einer Materie angefangen, und wollte man danach meinen, Plato hätte die Materie für ſelbſtſtändig gehalten: ſo iſt dieß, nach dem eben Angeführten, falſch. Das Anundfürſichſeyende, das Selige iſt erſt dieſer Gott, dieſe Identität.

„Wenn wir nun von der Seele zuletzt geſprochen haben, ſo iſt ſie,“ ſagt Plato, „deswegen doch nicht das Letzte, ſondern dieß kommt nur unſerer Sprechweiſe zu; ſie iſt das Herrſchende, das Königliche, — das Körperliche aber, das ihr Gehorchende“ iſt nicht das Selbſtſtändige, Ewige. Das iſt die Naivetät Plato's; er ſchreibt es der Sprechweiſe zu. Was hier als zufällig erſcheint, iſt dann wieder nothwendig: Mit dem Unmittelbaren anzufangen, und dann erſt zum Konkreten zu kommen. Man kann alſo, wie bereits bemerkt iſt, in ſolchen Darſtellungen Plato's Widerſprüche aufzeigen; aber es kommt darauf an, was er giebt für das Wahrhafte. Näher wird uns die Natur der platoniſchen Idee Folgendes zeigen. Plato ſagt nämlich: „Das

*) *Timæus*, *p.* 34 (*p.* 31).

Weſen der Seele aber iſt auf folgende Weiſe beſchaffen worden.“ Hier iſt eigentlich wieder dieſelbe Idee, als bei dem Weſen des Körperlichen. Es iſt dieß eine der berühmteſten, tiefſten Stellen Plato's; nämlich: „Von dem ungetheilten und ſich immer gleich ſeyenden Weſen, und dann von dem getheilten Weſen, welches an den Körpern iſt, hat Gott eine dritte Art von Weſen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichſelbſtgleichen und von der Natur des Anderen iſt.“ Das Getheilte heißt bei Plato auch das Andere als ſolches, — nicht von irgend Etwas. „Und hiernach hat Gott ſie zur gleichen Mitte des Ungetheilten und des Getheilten gemacht.“ Da kommen die abſtrakten Beſtimmungen: Das Eine iſt die Identität, das Andere iſt τὸ ἕτερον, das Andere an ihm ſelbſt, das Viele oder das Nicht-Identiſche, Gegenſatz, Unterſchied. Sagen wir, „Gott, das Abſolute, iſt die Identität des Identiſchen und Nicht-Identiſchen,“ ſo hat man über Barbarei, Scholaſtik geſprochen. Die Leute, die ſo darüber ſprechen, können den Plato hoch rühmen; und doch hat er das Wahre ebenſo beſtimmt. „Und dieſe drei Weſen als verſchieden geſetzt nehmend, hat Gott Alles in Eine Idee vereint“ (ſie ſind nicht drei; das Dritte iſt nicht Drittes gegen die Anderen), „indem er die Natur des Anderen, die ſchwer miſchbar iſt, mit Gewalt in das Sichſelbſtgleiche einpaßte.“ Dieß iſt allerdings die Gewalt des Begriffs, der das Viele, Außereinander, idealiſirt und als Ideelles ſetzt. Das iſt eben auch die Gewalt, die dem Verſtande angethan wird, wenn man ihm ſo etwas proponirt. In der einfachen Reflexion in ſich, einfachen Zurücknahme jenes Anfangs, worin ſie geſchieden, ſind jene Momente: Das ſich ſelbſt Gleiche (ſelbſt Moment), das Andere; — das Dritte Vereinigung, aber auflöslich erſcheinend, nicht in die erſte Einheit zurückkehrend. Es iſt nicht zu fragen, ob die Materie (das Andere) ewig. „Dieß mit dem Weſen (οὐσία) vermiſchend, und aus allen Dreien Eins machend, hat er dieſes Ganze wieder in Theile, ſo viel als ſich geziemte,

ausgetheilt." *) Vergleichen wir dieſe Subſtanz der Seele mit der der ſichtbaren Welt, ſo iſt ſie dieſelbe, wie dieſe. Und dieß Eine Ganze iſt nun erſt die jetzt ſyſtematiſirte Subſtanz, die wahrhafte Materie oder Weſen, der abſolute Stoff, der in ſich getheilt iſt (eine bleibende und untrennbare Einheit des Einen und des Vielen); — es muß nach keiner anderen gefragt werden.

Dieſe Subjektivität hat Plato alſo wieder getheilt, und die Art und Weiſe der Eintheilung iſt nach der Beſtimmung der Zahlen ausgedrückt. Hier treten pythagoräiſche Vorſtellungen ein. (Die Kirchenväter haben bei Plato die Dreieinigkeit gefunden; ſie wollten ſie in Gedanken faſſen, beweiſen, aus dem Gedanken erzeugen. Das Wahre hat bei Plato alſo dieſelbe Beſtimmung, als die Dreieinigkeit. Wir müſſen uns aber bei Plato nicht an die Vorſtellung halten, daß Gott vorgefunden, genommen hat; ſondern wir müſſen uns an den Begriff halten. Dieſer Gott, von dem Plato ſpricht, iſt nicht Gedanke, ſondern Vorſtellung.) Dieſe Vertheilung enthält die berühmten platoniſchen Zahlen (wie Cicero, der nichts davon verſtand, ſie nennt), welche ohne Zweifel urſprünglich den Pythagoräern angehören, um die ſich die Aelteren und die Neueren, auch noch Keppler in ſeiner Harmonia mundi viele Mühe gegeben, aber Niemand ſie noch eigentlich verſtanden. Sie verſtehen, hieße das Gedoppelte: Theils ihre ſpekulative Bedeutung, ihren Begriff erkennen. Allein, wie ſchon bei den Pythagoräern angemerkt, dieſe Zahlenunterſchiede geben nur einen unbeſtimmten Begriff des Unterſchiedes, und nur in den erſten Zahlen; wo aber die Verhältniſſe verwickelter werden, ſind ſie überhaupt unfähig, ihn näher zu bezeichnen. Theils da ſie Zahlen ſind, ſo drücken ſie, als ſolche Größenunterſchiede, Unterſchiede des Sinnlichen aus. Das Syſtem der erſcheinenden Größe — und das himmliſche Syſtem iſt es, worin die Größe am Reinſten und Freiſten, un-

*) *Timaeus*, *p* 34 — 35 (*p*. 31 — 32)

unterjacht von dem Qualitativen, wie an allem Anderen, wo ſie mehr daſeyn muß, erſcheint — müßte ihnen entſprechen. Allein dieſe lebendigen Zahlen-Sphären ſind ſelbſt Syſteme vieler Momente: Größe der Entfernung, der Geſchwindigkeit, auch der Maſſe. Kein einzelnes dieſer Momente kann als eine Reihe dargeſtellt, mit einer Reihe einfacher Zahlen verglichen werden; denn die Reihe kann zu ihren Gliedern nur das Syſtem dieſer ganzen Momente enthalten. Wären nun die platoniſchen Zahlen auch die Elemente eines jeden ſolchen Syſtems: ſo wäre nicht ſowohl dieß Element dasjenige, um das es zu thun wäre, ſondern das Verhältniß der Momente, die ſich in der Bewegung unterſcheiden, was als Ganzes zu begreifen, und das wahrhaft Intereſſante und Vernünftige iſt. Wir haben kurz die Hauptſache hiſtoriſch anzugeben. Die gründlichſte Abhandlung darüber iſt von Böckh in den Studien von Daub und Kreuzer.

Die Grundreihe iſt ſehr einfach. „Zuerſt hat Gott aus dem Ganzen Einen Theil genommen; alsdann den zweiten, den doppelten des erſten; der dritte iſt $1\frac{1}{2}$ von dem zweiten, der dreifache des erſten; der nächſte das Doppelte des zweiten; der fünfte das Dreifache des dritten; der ſechſte das Achtfache des erſten; der ſiebente iſt um 26 größer, als der erſte.“ Die Reihe iſt mithin: 1; 2; 3; dann 4, das Quadrat von 2; 9, das Quadrat von 3; 8, als Kubus von 2; und 27, als Kubus von 3. „Alsdann hat Gott die zweifachen (1:2) und dreifachen (1:3) Intervallen (Verhältniſſe) ausgefüllt, indem er wieder Theile aus dem Ganzen abſchnitt. Dieſe Theile hat er in die Zwiſchenräume ſo geſtellt, daß zwei (Mittlere oder) Mitten in jedem ſeyen, wovon die eine um den ebenſovielten Theil größer und kleiner als jedes der Extreme, die andere aber der Anzahl nach um gleich viel größer und kleiner, als die Extreme iſt;“ — das erſte ein ſtetiges geometriſches Verhältniß, das andere ein arithmetiſches. Die erſte Mitte entſteht durch die Quadrate ($1 : \sqrt{2} : 2$); die andere iſt z. B., wenn $1\frac{1}{2}$ die Mitte iſt zwi-

ſchen 1 und 2. Hierdurch entſtehen dann neue Verhältniſſe; dieſe ſind wieder auf eine beſondere angegebene ſchwierigere Weiſe in jene erſten eingeſchoben, doch ſo, daß „allenthalben etwas weggelaſſen worden. — Und das letzte Verhältniß (ὅρος) der Zahl zur Zahl iſt 256 : 243," oder $2^a : 3^b$. Man kommt jedoch nicht weit mit dieſen Zahlenverhältniſſen; ſie bieten nichts für den Begriff, für die Idee dar. Die Verhältniſſe, Geſetze der Natur laſſen ſich nicht mit dieſen dürren Zahlen ausdrücken. Es iſt ein empiriſches Verhältniß, und macht nicht die Grundbeſtimmung in den Maaßen der Natur aus. Plato ſagt nun: „Dieſe ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Theile zerſchnitten, ſie kreuzweiſe übereinander gelegt (X), ihre Enden umgebogen zu einem Kreiſe, und ſie mit einer gleichförmigen Bewegung umſchloſſen: einen inneren Kreis und einen äußeren formirend, den äußeren als die Umwälzung des Sichſelbſtgleichen, den inneren die des Andersſeyns oder Sichungleichen, jenen als den herrſchenden, ungetheilten. Den inneren aber hat er wieder nach jenen Verhältniſſen in ſieben Kreiſe getheilt, wovon drei mit gleicher Geſchwindigkeit; vier aber mit ungleicher Geſchwindigkeit unter ſich und gegen die drei erſten ſich umwälzen. Dieß iſt nun das Syſtem der Seele, innerhalb der alles Körperliche gebildet iſt. Sie iſt die Mitte, durchdringt das Ganze, und umſchließt es ebenſo von Außen, und bewegt ſich in ſich ſelbſt; und hat ſo den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in ſich ſelbſt." *)

Dieß iſt nicht ganz ohne Verwirrung. Bei der Idee des körperlichen Univerſums kommt ihm ſchon die Seele als das umſchließende Einfache herein. Es iſt nur das Allgemeine hieraus zu nehmen. α) Das Weſen des Körperlichen und der Seele iſt die Einheit in der Differenz. β) Dieß Weſen iſt ein Gedoppeltes: es iſt αα) ſelbſt an und für ſich ſelbſt in der Differenz

*) *Timæus*, *p.* 35 — 36 (*p.* 32 — 34).

geſetzt, innerhalb des Einen ſyſtematiſirt es ſich in viele Momente, die aber Bewegungen ſind, und ββ) Realität; — Beide dieſes Ganze in der Entgegenſetzung von Seele und Körperlichkeit, und dieſes iſt wieder Eins. Der Geiſt iſt das Durchdringende, Mitte der Kugel, die Ausdehnung und das Umſchließende; das Körperliche iſt innerhalb ſeiner, — d. h. es iſt ihm ebenſoſehr entgegengeſetzt, ſeine Differenz, wie es er ſelbſt iſt.

Dieß iſt die allgemeine Beſtimmung der Seele, die in die Welt geſetzt iſt, dieſe regiert; und inſofern wie ihr das Subſtantielle, was die Materie iſt, ähnlich ſieht, iſt ihre Identität in ſich behauptet. Die Seele iſt daſſelbe Weſen, wie das ſichtbare Univerſum; es ſind dieſelben Momente, die ihre Realität ausmachen. (Gott als abſolute Subſtanz ſieht nichts Anderes, als ſich ſelbſt.) Plato beſchreibt daher ihr Verhältniß zu dem gegenſtändlichen Weſen ſo, daß ſie, „wenn ſie eins der Momente deſſelben, entweder die theilbare oder untheilbare Subſtanz berühre, ſie ſich in ſich reflektirend darüber beſpreche, Beides unterſcheide, was Daſſelbe an ihm oder das Ungleiche ſey, wie, wo und wann das Einzelne ſich zu einander und zum Allgemeinen ſich verhalte. Wenn der Kreis des Sinnlichen, richtig ſich verlaufend, ſich ſeiner ganzen Seele zu erkennen giebt: ſo entſtehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen“ (wenn die „verſchiedenen“ Kreiſe des Weltlaufs ſich übereinſtimmend zeigen mit dem Inſichſeyn des Geiſtes). „Wenn die Seele aber ſich an das Vernünftige wendet, und der Kreis des Sichſelbſtgleichen ſich zu erkennen giebt: ſo vollendet ſich der Gedanke zur Wiſſenſchaft.“ *)

Dieß iſt nun die Idee, das Weſen der Welt, als des in ſich ſeligen Gottes. Hier nach dieſer Idee tritt erſt die Welt hervor, hier iſt erſt die Idee des Ganzen vollendet. Es war bisher nur das Weſen des Sinnlichen, nicht die Welt als ſinn-

*) *Timaeus*, p. 37 (p. 35).

liche noch hervorgetreten; ob er dort zwar ſchon von dem Feuer u. ſ. f. geſprochen, ſo giebt er nur das Weſen. Plato ſcheint hier von vorne anzufangen, was er ſchon abgehandelt, aber dort nur das Weſen; jene Ausdrücke, Feuer u. ſ. f., hätte er beſſer weggelaſſen.

Weiter geht nun Plato fort. Dieſe göttliche Welt nennt er auch „das Muſter, das allein im Gedanken (νοητόν) und immer in der Sichſelbſtgleichheit iſt.“ Er ſetzt dieſes Ganze ſich wieder ſo entgegen, daß „ein Zweites iſt, das Abbild jenes Erſten, die Welt, die Entſtehung hat und ſichtbar iſt.“ *) Dieß Zweite iſt das Syſtem der himmliſchen Bewegung, jenes Erſte iſt „das ewige Leben. Dasjenige, was Entſtehung, Werden an ihm hat, iſt nicht möglich, ihm“ (der erſten Idee, jenem Ewigen) „völlig gleich zu machen. Es iſt aber ein ſich bewegendes Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, gemacht; und dieß ewige Bild, das nach der Zahl ſich bewegt (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), iſt, was wir Zeit nennen.“ Plato ſagt von ihr: „Wir pflegen das War und Wirdſeyn Theile der Zeit zu nennen, und tragen in das abſolute Weſen der Zeit dieſe Unterſchiede der in der Zeit ſich bewegenden Veränderung (περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν). Die wahre Zeit aber iſt ewig, oder ſie iſt die Gegenwart. Denn die Subſtanz iſt weder älter, noch jünger; und die Zeit, als unmittelbares Bild des Ewigen, hat ebenſo nicht die Zukunft und Vergangenheit zu ihren Theilen.“ **) Die Zeit iſt ideell, wie der Raum, — die gegenſtändliche Weiſe des Geiſtigen; es iſt Raum, Zeit nichts Sinnliches, — die unmittelbare Weiſe, wie der Geiſt in der gegenſtändlichen Weiſe hervortritt, die ſinnliche unſinnliche.

Die realen Momente der Zeit — des Princips der an und für ſich ſeyenden Bewegung im Zeitlichen — ſind nun die, an denen die Veränderungen hervortreten: „Die Sonne, der

*) *Timæus*, p. 48 (p. 57).
**) *eod.* p. 37 — 38 (p. 36 — 37).

Mond und die fünf anderen Sterne, die Planeten; ſie ſind es, welche zur Beſtimmung und Erhaltung (Bewahrung) der Zahlenverhältniſſe der Zeit dienen," *) — in ihnen ſind die Zahlen der Zeit realiſirt. So iſt alſo die himmliſche Bewegung (die wahre Zeit) das Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, oder worin das Ewige die Beſtimmtheit des Sichſelbſtgleichen behält. Denn Alles iſt in der Zeit, d. h. eben in der negativen Einheit, welche nichts frei in ſich einwurzeln, und ſo dem Zufalle nach ſich bewegen und bewegt werden läßt.

Aber dieß Ewige iſt auch in der Beſtimmtheit der anderen Weſenheit, in der Idee des ſich ändernden und irrenden Princips, deſſen Allgemeines die Materie iſt. Die ewige Welt hat ein Abbild an der Welt, die der Zeit angehört; aber dieſer gegenüber iſt eine zweite Welt, der die Veränderlichkeit weſentlich inne wohnt. Das Sichſelbſtgleiche und das Andere ſind die abſtrakteſten Gegenſätze, die wir früher hatten. Die ewige Welt, als in die Zeit geſetzt, hat ſo zwei Formen, die Form des Sichſelbſtgleichen und die Form des Sich-Anderen, des Irrenden. **) Die drei Momente, wie ſie in dieſem Principe (Sphäre) erſcheinen, ſind: α) das einfache Weſen, das erzeugt wird, „das Entſtandene" (die beſtimmte Materie); β) der Ort, „worin es erzeugt wird; und γ) das, wovon das Gezeugte ſein Urbild hat." ***) Oder Plato giebt ſie dann auch ſo an: „Das Weſen, der Ort und die Erzeugung," — jenes Weſen die Nahrung, Subſtanz der Erzeugung. †) Wir haben den Schluß: α) Das Weſen, das Allgemeine, β) den Ort (Raum), die Mitte, und γ) die individuelle, einzelne Zeugung. Setzen wir dieß

*) Timaeus, p. 38 (p. 37): *ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη . . . εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.*

**) *eod. p.* 48 — 49 (*p.* 56 — 57).

***) *eod. p.* 50 (*p.* 60 — 61).

†) *eod. p.* 52 (*p.* 63 — 65).

Princip der Zeit nach ihrer Negativität entgegen, ſo iſt das einfache Moment des ὄν — dieß Princip des Anderen, als allgemeines Princip — „ein aufnehmendes“ Medium, ein Weſen, „wie eine Amme,“ welches Alles erhält, für ſich beſtehen macht und für ſich gewähren läßt. Dieß Princip iſt das Formloſe, das aller Formen empfänglich iſt, das allgemeine Weſen alles unterſchieden Erſcheinenden. Es iſt die ſchlechte paſſive Materie, das, was wir unter Materie verſtehen, wenn wir davon ſprechen. Die Materie iſt hier das relativ Subſtantielle, das Beſtehen überhaupt, äußerliches Daſeyn, — iſt das abſtrakte nur Fürſichſeyn. Wir unterſcheiden davon in unſerer Reflexion die Form; und nach Plato kommt erſt durch die Amme die Form zum Beſtehen. In dieſes Princip fällt das, was wir die Erſcheinung nennen; denn die Materie iſt eben dieß Beſtehen der einzelnen Zeugung, darin die Entzweiung geſetzt iſt. Was nun aber hierin erſcheint, iſt nicht als Einzelnes irdiſcher Exiſtenz zu ſetzen, ſelbſt als Allgemeines in ihrer Beſtimmtheit aufzufaſſen. Da die Materie, als das Allgemeine, das Weſen alles Einzelnen iſt, ſo erinnert vor's Erſte Plato, daß man von dieſen ſinnlichen Dingen nicht ſprechen dürfe: das Feuer, das Waſſer, die Erde, die Luft u. ſ. f. (hier iſt wieder Feuer u. ſ. f.); denn hierdurch werden ſie als eine fixe Beſtimmtheit ausgeſagt, die als ſolche bleibt, was aber bleibt, iſt nur ihre Allgemeinheit, oder ſie als Allgemeine, nur das Feurige, Irdiſche, u. ſ. f. *)

Ferner exponirt nun Plato **) die beſtimmte Weſenheit dieſer Dinge, oder ihre einfache Beſtimmtheit. In dieſer Welt der Veränderlichkeit iſt nun die Form die räumliche Figur: Wie in der Welt, welche unmittelbares Abbild des Ewigen iſt, die Zeit das abſolute Princip iſt: ſo iſt hier das abſolute ideelle Princip oder die reine Materie als ſolche das Beſtehen des Raums. α) Materie, β) Raum, γ) Erzeugung: Der Raum

*) *Timæus*, p. 49 — 50 (p. 58 — 60).
**) *eod.* p. 53 (p. 66) *sqq.*

iſt das ideelle Weſen dieſer erſcheinenden Welt, die Mitte, welche die Poſitivität und Negativität vereint; und ſeine Beſtimmtheiten ſind die Figuren. Und zwar unter den Dimenſionen des Raums iſt es die Fläche, welche als wahre Weſenheit genommen werden muß, da ſie zwiſchen Linie und Punkt im Raume die Mitte für ſich, und in ihrer erſten realen Begrenzung Drei iſt; ſo iſt auch das Dreieck die erſte der Figuren, während der Kreis die Grenze als ſolche nicht an ihm hat. Und hier kommt Plato auf die Ausführung der Figurationen; in dieſen iſt das Dreieck die Grundlage. Das Weſen der ſinnlichen Dinge ſind daher die Dreiecke. Und da ſagt er denn auf pythagoräiſche Weiſe: Die Zuſammenſetzung und Verbindung dieſer Dreiecke wieder nach den urſprünglichen Zahlenverhältniſſen macht dann die ſinnlichen Elemente aus; jene Verbindung derſelben ihre Idee (der Mitte angehörend). Dieß iſt nun die Grundlage. Wie er nun die Figuren der Elemente und die Verbindungen der Dreiecke beſtimme, übergehe ich.

Von hier geht Plato *) nun auch in eine Phyſik und Phyſiologie über, in die wir ihm nicht folgen wollen. Es iſt als ein Anfang, kindlicher Verſuch anzuſehen, die ſinnliche Erſcheinung in ihrer Vielheit zu begreifen; aber er iſt noch oberflächlich und verworren, — ein Aufnehmen der ſinnlichen Erſcheinung, z. B. der Theile und Glieder des Körpers, und eine Erzählung deſſelben mit Gedanken vermiſcht, die ſich unſeren formellen Erklärungen nähern, und worin in der That der Begriff ausgeht. Wir haben uns an die Erhabenheit der Idee zu halten, die das Vortreffliche iſt; denn die Realiſirung der Idee, — davon hat Plato das Bedürfniß gefühlt und ausgedrückt. Oft iſt auch der ſpekulative Gedanke erkennbar, aber meiſtens geht die Betrachtung auf ganz äußerliche Weiſen, z. B. Zweckmäßigkeit u. ſ. f. Es iſt andere Weiſe, die Phyſik zu behandeln, die empiriſche Kennt-

*) *Timæus*, *p.* 57 (*p.* 74) *sqq.*

niß ist da auch noch mangelhaft; jetzt ist umgekehrt Mangel der Idee. Plato stellt, obschon er unserer den Begriff der Lebendigkeit nicht festhaltenden Physik nicht angemessen erscheint, und nach kindlicher Weise in äußerlichen Analogien zu sprechen fortfährt, doch im Einzelnen sehr tiefe, auch für uns wohl beachtenswerthe Blicke dar, wenn anders die Betrachtung der Natur nach der Lebendigkeit Platz hätte. Und ebenso beachtenswerth würde uns seine Beziehung des Physiologischen auf Psychisches erscheinen. Einige Momente enthalten etwas Allgemeines, z. B. die Farben; *) von wo aus er in allgemeinere Betrachtungen wieder übergeht. Merkwürdig ist dieß öftere Anfangen von vorne; es liegt nicht darin, daß der Timäus ein Aggregat ist, sondern es ist die innerliche Nothwendigkeit. Man muß vom Abstrakten anfangen, um zum Wahren, zum Konkreten zu kommen, — und dieß tritt erst später ein; hat man dieß nun, so hat es wieder den Schein und die Form eines Anfanges, besonders in der losen Weise Plato's.

Indem Plato auf die Farben zu reden kommt, so sagt er über die Schwierigkeit, das Einzelne zu unterscheiden und zu erkennen, daß bei der Naturbetrachtung „zwei Ursachen zu unterscheiden sind: die nothwendige und die göttliche. In Allem muß man das Göttliche aufsuchen, um des seligen Lebens willen" (*εὐδαίμονος βίου*, diese Beschäftigung ist Zweck an und für sich, und darin liegt die Glückseligkeit), „so weit unsere Natur dessen empfänglich ist; die nothwendigen Ursachen nur zum Behuf jener Dinge, da wir sie ohne diese nothwendigen Ursachen" (Bedingungen der Erkenntniß) „nicht erkennen können." Es ist die äußerliche Betrachtung der Gegenstände, ihres Zusammenhangs, ihrer Beziehung u. s. f. „Vom Göttlichen ist Gott selbst der Urheber;" das Göttliche gehört jener ersten göttlichen Welt an, nicht als einer jenseitigen, sondern als einer gegen-

*) *Timaeus*, *p.* 67 — 68 (*p.* 93 — 95).

wärtigen. „Die Erzeugung und Einrichtung der ſterblichen Dinge hat Gott ſeinen Gehülfen aufgetragen (τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν)." Dieß iſt eine leichte Manier des Uebergangs vom Göttlichen zum Endlichen, Irdiſchen. „Dieſe nun, das Göttliche nachahmend, weil ſie in ſich ſelbſt das unſterbliche Princip einer Seele empfangen: ſo haben ſie einen ſterblichen Körper gemacht, und in dieſen ein anderes ſterbliches Bild (εἶδος) der Idee der Seele geſetzt (προσῳκοδομοῦντο). Dieß ſterbliche Bild enthält die gewalthabenden und nothwendigen Leidenſchaften (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα): das Vergnügen, Leid (Traurigkeit), Muth, Furcht (ἡδονὴν, μέγιστον κακῶν δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάῤῥος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω), Zorn, Hoffnung u. ſ. f. Dieſe Empfindungen alle gehören der ſterblichen Seele an. Und um das Göttliche nicht zu beflecken, wo es nicht unumgänglich nothwendig (ὅ, τι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη): ſo haben die unteren Götter dieſes Sterbliche vom Sitze des Göttlichen getrennt, und in einen anderen Theil des Körpers eingewohnt; und haben ſo einen Iſthmus und Grenze gemacht zwiſchen Kopf und Bruſt, den Hals dazwiſchen ſetzend." Die Empfindungen, Leidenſchaften u. ſ. f. wohnen nämlich in der Bruſt, im Herzen (wir legen das Unſterbliche ins Herz); das Geiſtige iſt im Kopfe. Aber um Jenes ſo vollkommen zu machen, wie möglich, „haben ſie," z. B., „dem Herzen, von Zorn entbrannt, die Lunge als eine Hülfe beigeſellt, weich und blutlos, dann durchbohrte Röhren, wie in einem Schwamm, habend, damit ſie Luft und Getränke (τὸ πῶμα) in ſich nehmend, das Herz abkühle, und eine Reſpiration und Erleichterung ſeiner Hitze gewähre." *)

Beſonders merkwürdig iſt, was Plato dann über die Leber ſagt: „Da der unvernünftige Theil der Seele, der Begierde

*) *Timaeus*, *p.* 68 — 70 (*p.* 96 — 99).

nach Eſſen und Trinken hat, die Vernunft nicht hört: hat Gott die Natur der Leber geſchaffen, damit die aus dem νοῦς herabſteigende Kraft der Gedanken in dieſelbe, aufnehmend wie in einem Spiegel die Urbilder (τύπους) und" ihnen (den unvernünftigen Theilen) „Geſpenſter, Schreckbilder (εἴδωλα) zeigend, ſie erſchrecke;" und zwar „damit, wenn dieſer Theil der Seele beſänftigt iſt, er im Schlafe der Geſichte theilhaftig werde (μαντεία χρωμένην). Denn die uns gemacht haben, eingedenk des ewigen Gebots des Vaters, das ſterbliche Geſchlecht ſo gut zu machen als möglich, haben den ſchlechteren Theil von uns ſo eingerichtet, daß er auch einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, und haben ihm die Weiſſagung (τὸ μαντεῖον) gegeben." Plato ſchreibt ſo die Weiſſagung der unvernünftigen, leiblichen Seite des Menſchen zu. Und obgleich man oft glaubt, daß bei Plato die Offenbarung u. ſ. f. der Vernunft zugeſchrieben werde: ſo iſt dieß doch falſch; es iſt eine Vernunft, ſagt er, aber in der Unvernünftigkeit. „Daß Gott aber der menſchlichen Unvernunft die Weiſſagung gegeben, davon iſt dieß ein hinreichender Beweis, daß kein ſeiner Vernunft mächtiger Menſch (ἔννους) einer göttlichen (ἐνθέου) und wahrhaften Weiſſagung (ἀληθοῦς μαντικῆς) theilhaftig wird; ſondern nur, wenn entweder im Schlafe die Kraft der Beſonnenheit (φρονήσεως) gefeſſelt iſt, oder wer durch Krankheit oder einen Enthuſiasmus außer ſich gebracht (verändert) iſt (παραλλάξας)." Das Hellſehen erklärt alſo Plato für das Niedrigere gegen das bewußte Wiſſen. „Der Beſonnene (ἔμφρων) aber hat Solches (ſolche μαντεία) nun auszulegen und zu deuten; denn wer noch im Wahnſinn iſt, kann es nicht beurtheilen. Gut iſt es ſchon von Alters her geſagt worden: Zu thun und zu erkennen das Seinige und ſich ſelbſt, kommt nur dem beſonnenen Manne zu." *) Man macht Plato

*) Timaeus, p. 70 — 72 (p. 99 — 102): ... ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται, τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.

zum Schutzpatron des bloßen Enthuſiasmus; das iſt alſo ganz falſch. Dieß ſind die Hauptmomente der Natur-Philoſophie Plato's.

3. Philoſophie des Geiſtes.

Theils haben wir von dieſem ſein ſpekulatives Weſen (nicht die Bedeutung des Geiſtes, nicht realiſirt, wie ſie es heißen, am Geiſte und an der Natur) ſchon geſehen; Theils aber finden wir bei Plato noch kein ausgebildetes Bewußtſeyn über den Organismus des theoretiſchen Geiſtes. Wir finden Empfindung, Erinnerung u. ſ. f., Vernunft bei ihm unterſchieden: aber dieſe Momente des Geiſtes weder genau beſtimmt, noch in ihrem Zuſammenhange exponirt, wie ſie nach der Nothwendigkeit ſich zu einander verhalten. (Die Unterſchiede in Anſehung des Erkennens ſind zwar ſehr wichtig, aber ſie ſind ſchon angeführt.) Sondern die reale, die praktiſche Seite des Bewußtſeyns iſt vorzüglich das Glänzende bei Plato. Und was uns denn von dem, was auf die Seite des Geiſtes fällt, intereſſiren kann, iſt die Idee Plato's über die ſittliche Natur des Menſchen. (Dieß hat denn auch nicht die Form, daß er ſich um ein oberſtes Moral-Princip bemüht hätte, wie es jetzt genannt wird, und woran man etwas Leeres hat, indem man Alles zu haben glaubt: noch um ein Naturrecht, dieſe triviale Abſtraktion über das reale praktiſche Weſen, das Recht.) Dieſe ſittliche Natur iſt es, die er in ſeinen Büchern von der Republik explicirt. Die ſittliche Natur des Menſchen ſcheint uns entfernt zu ſeyn vom Staate. Aber Plato erſchien die Realität des Geiſtes — des Geiſtes, inſofern er der Natur entgegengeſetzt iſt — in ihrer höchſten Wahrheit, nämlich als die Organiſation eines Staats; und er erkannte, daß die ſittliche Natur (der freie Wille in ſeiner Vernünftigkeit) nur zu ihrem Rechte, zu ihrer Wirklichkeit kommt in einem wahrhaften Volke.

Näher iſt nun zu bemerken, daß Plato in den Büchern

von der Republik die Unterſuchung ſeines Gegenſtandes ſo einleitet, daß gezeigt werden ſolle, was die Gerechtigkeit ſey. Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehreren negativen Betrachtungen ihrer Definitionen, ſagt Plato endlich, in ſeiner einfachen Weiſe: „In Anſehung dieſer Unterſuchung verhalte es ſich ſo, wie wenn jemanden aufgegeben worden wäre, kleine und entfernte Buchſtabenſchrift zu leſen, und die Bemerkung gemacht würde, daß dieſelben Buchſtaben ſich in einem näheren Orte und größer vorfinden: ſo würde er ſie, wo ſie größer ſind, lieber erſt leſen, und dann auch die kleineren leichter leſen können. Ebenſo wolle er nun mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit ſey nicht nur am Einzelnen, ſondern auch am Staate, und der Staat größer als der Einzelne; ſie werde deswegen auch an Staaten in größeren Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen ſeyn.“ Das iſt verſchieden von ſtoiſchem Reden von dem Weiſen. „Er wolle ſie deswegen lieber, wie ſie als Gerechtigkeit des Staats iſt, betrachten;“ *) — eine naive, anmuthige Einleitung. Plato führt ſo durch Vergleichung die Frage nach der Gerechtigkeit herüber zur Betrachtung des Staats. Das iſt ein ſehr naiver Uebergang, er ſcheint willkürlich; der große Sinn führte die Alten aber zum Wahren. Was Plato bloß für eine größere Leichtigkeit ausgiebt, iſt in der That vielmehr die Natur der Sache. Denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit iſt allein im Staate. Das Recht iſt Daſeyn der Freiheit, Wirklichkeit des Selbſtbewußten, die reale Seite und Weiſe des Geiſtes. Der Staat iſt objektive Wirklichkeit des Rechts. Das Recht iſt das geiſtige Inſich- und Beiſichſeyn, das Daſeyn haben will, thätig iſt, — Freiheit, die ſich Daſeyn giebt; die Sache iſt mein, d. h. ich ſetze meine Freiheit in dieſe äußerliche Sache. Der Geiſt iſt einer Seits erkennend, nach der anderen Seite will er, d. h. er will ſich Realität ge-

*) Republ. II, p. 368 — 369 (p. 78).

ben. Die Realität, worin der ganze Geiſt iſt, nicht das Mich-Wiſſen als dieſen Einzelnen, iſt der Staat. Denn wie der freie vernünftige Wille ſich beſtimmt, ſind es Geſetze der Freiheit; aber dieſe Geſetze ſind eben als Geſetze der Staaten, da es eben der Staat iſt, daß der vernünftige Wille exiſtire, wirklich vorhanden ſey. Im Staate alſo gelten die Geſetze, ſind ſeine Gewohnheit und ſeine Sitte; weil aber die Willkür ebenſo unmittelbar dabei iſt, ſo ſind ſie nicht bloß Sitte, ſondern müſſen zugleich auch Macht ſeyn gegen die Willkür, wie ſie in den Gerichten und Regierungen erſcheint. Das iſt das Weſen des Staats; und mit dieſem Inſtinkt der Vernunft hält er ſich an dieſe Züge, wie der Staat dieſe Züge der Gerechtigkeit darſtellt.

Das Gerechte an ſich ſtellt ſich uns gemeiniglich in der Form vor. Wenn von einem natürlichen Rechte, vom Rechte in einem Naturzuſtande geſprochen wird, ſo iſt ein ſolcher Naturzuſtand unmittelbar ein ſittliches Unding. Was an ſich iſt, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, wie die nothwendigen Momente des Geiſtes für angeborne Ideen. Das Natürliche iſt vielmehr das vom Geiſte Aufzuhebende, und der Naturzuſtand kann nur ſo auftreten, ſein Recht iſt nur dieſes, daß er das abſolute Unrecht des Geiſtes iſt. Der Staat iſt der reale Geiſt. Der Geiſt in ſeinem einfachen, noch nicht realiſirten Begriffe iſt das abſtrakte Anſich; und dieſer Begriff, das Anſich, muß allerdings vorhergehen der Konſtruktion ſeiner Realität; und dieß iſt es, was als Naturzuſtand aufgefaßt worden iſt. Wir ſind es gewohnt, von der Fiktion eines Naturzuſtandes auszugehen, der freilich kein Zuſtand des Geiſtes, des vernünftigen Willens, ſondern der Thiere untereinander iſt. Der Krieg Aller gegen Alle iſt der wahre Naturzuſtand, wie Hobbes ſehr richtig bemerkt hat. Dieſes Anſich oder der nicht reale Begriff des Geiſtes iſt zugleich der einzelne Menſch; er exiſtirt als ſolcher. Alsdann trennt ſich

in der Vorſtellung überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, als ob der Einzelne an und für ſich wäre, ſo wie er einmal iſt, als ob das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit iſt, es nicht ſein Weſen wäre, ſondern das das Wichtigſte wäre, was er Beſonderes an ſich hat. Die Fiktion des Naturſtandes fängt von der Einzelnheit der Perſon an, und deren ihrem freien Willen, und der Beziehung auf andere Perſonen nach dieſem freien Willen. Was von Natur Recht ſey, hat man das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht iſt; und den Zuſtand der Geſellſchaft und des Staats hat man bloß gelten laſſen als Mittel für die einzelne Perſon, die der Grundzweck iſt. Plato umgekehrt legt das Subſtantielle, Allgemeine zum Grunde, und zwar ſo, daß der Einzelne als ſolcher eben dieß Allgemeine zu ſeinem Zweck, ſeiner Sitte, ſeinem Geiſte habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, ſo daß er ſeine zweite Natur, ſeine Gewohnheit und ſeine Sitte ſey. Dieſe ſittliche Subſtanz, die den Geiſt, das Leben und das Weſen der Individualität ausmacht, und die Grundlage iſt, ſyſtematiſirt ſich in einem lebendigen organiſchen Ganzen, indem es ſich weſentlich in ſeine Glieder unterſcheidet, deren Thätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen iſt. Dieß Verhältniß des Begriffs zu ſeiner Realität iſt bei Plato freilich nicht zum Bewußtſeyn gekommen. Wir finden bei ihm keine philoſophiſche Konſtruktion, welche zuerſt die Idee an und für ſich, alsdann in ihr ſelbſt die Nothwendigkeit ihrer Realiſation und dieſe ſelbſt aufzeigt.

Plato hat alſo in ſeiner Republik ein ſogenanntes Ideal von einer Staatsverfaſſung gegeben, die als sobriquet ſprichwörtlich geworden iſt in dem Sinne, daß es eine Chimäre ſey. Oder über die platoniſche Republik hat ſich dieſes Urtheil fixirt, daß ſie, wie ſie Plato beſchreibt, allerdings vortrefflich wäre — in dem Sinne, daß ſie wohl gedacht werden könne im Kopfe, an ſich im Gedanken dieſe Vorſtellung wahr ſey: daß ſie auch

ausführbar ſey, aber unter der Bedingung nur, daß die Menſchen vortrefflich ſind, — wie vielleicht im Monde; daß ſie aber nicht ausführbar ſey für die Menſchen, wie ſie einmal auf Erden ſind (man müſſe die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, das Ideal kann man wegen der Schlechtigkeit der Menſchen nicht ins Daſeyn bringen), und daß daher ſo ein Ideal doch ſehr müßig ſey.

α) Vor's Erſte iſt hierüber zu bemerken, daß in der chriſtlichen Welt überhaupt ein Ideal eines vollkommenen Menſchen gäng und gäbe iſt, das freilich nicht wohl in Menge, als die Menge eines Volkes vorhanden ſeyn kann. Wenn wir es in Mönchen oder in Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realiſirt finden: ſo könnte ein Haufen ſolcher triſten Geſchöpfe kein Volk ausmachen, ſo wenig als Läuſe (Paraſiten-Pflanzen) für ſich exiſtiren könnten, nur auf einem organiſchen Körper. Wenn ſie ein ſolches konſtituiren ſollten, ſo müßte dieſe lammsmäßige Sanftmuth, dieſe Eitelkeit, die ſich nur mit der eigenen Perſon beſchäftigt, und dieſe hegt und pflegt, ſich immer das Bild und Bewußtſeyn der eigenen Vortrefflichkeit giebt, zu Grunde gehen. Denn das Leben im und für's Allgemeine fordert nicht jene lahme und feige, ſondern eine ebenſo energiſche Sanftmuth, — nicht eine Beſchäftigung mit ſich und ſeinen Sünden, ſondern mit dem Allgemeinen und dem, was für dieſes zu thun iſt. Wem nun jenes ſchlechte Ideal vorſchwebt, der findet freilich die Menſchen immer mit Schwäche und Verderbniß behaftet, und findet jenes Ideal nicht realiſirt. Denn ſie machen eben aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger ſieht; und meinen, ſolche Schwachheiten und Fehler ſeyen doch vorhanden, wenn ſie ſie auch überſehen. Allein es iſt nicht ihre Großmuth zu ſchätzen; ſondern vielmehr, daß ſie auf das, was ſie Schwachheit und Fehler nennen, ſehen, iſt ihr eigenes Verderben, das etwas daraus macht. Der Menſch, der ſie hat, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt davon abſolvirt, inſofern er nichts

daraus macht. Das Laſter iſt nur dieſes, wenn ſie ihm weſentlich ſind, und das Verderben dieſes, ſie für etwas Weſentliches zu halten.

Die Wahrheit iſt keine Chimäre. Wünſche zu machen ſind freilich ganz erlaubt. Wenn man aber über Großes und Wahrhaftes in ſich nur frommes Wünſchen hat, ſo iſt das gottlos; ebenſo wenn man nichts thun kann, weil Alles heilig und unverletzlich ſey, und nichts Beſtimmtes ſeyn will, weil alles Beſtimmte ſeinen Mangel habe. Jenes Ideal muß uns alſo nicht im Wege ſtehen, in welcher ſeinen Form es ſey: nicht gerade Mönche und Quäker, — aber doch dieß Princip der ſinnlichen Entbehrung und der der Energie des Thuns, das Vieles zu Boden ſchlagen muß, was ſonſt gilt. Alle Verhältniſſe erhalten, iſt widerſprechend; es iſt immer eine Seite, wo ſie beleidigt werden, die ſonſt gelten. Was ich ſchon über das Verhältniß der Philoſophie zum Staate angeführt habe, zeigt, daß dieß Ideal nicht in dieſem Sinne zu nehmen iſt. Wenn ein Ideal überhaupt in ſich Wahrheit hat durch die Idee, durch den Begriff: ſo iſt es keine Chimäre, iſt wahrhaft; und ein ſolches Ideal iſt nichts Müßiges, nichts Kraftloſes, ſondern iſt das Wirkliche. Das wahrhafte Ideal ſoll nicht wirklich ſeyn, ſondern iſt wirklich, und allein das Wirkliche; — dieß glaubt man zunächſt. Soll eine Idee zur Exiſtenz zu gut ſeyn, ſo iſt dieß Fehler des Ideals ſelbſt. Die platoniſche Republik wäre deswegen eine Chimäre, nicht weil ſolche Vortrefflichkeit der Menſchheit fehlt; ſondern ſie, dieſe Vortrefflichkeit, zu ſchlecht für ſie wäre. Die Wirklichkeit iſt zu gut; was wirklich iſt, iſt vernünftig. Man muß aber wiſſen, unterſcheiden, was in der That wirklich iſt; im gemeinen Leben iſt Alles wirklich, aber es iſt ein Unterſchied zwiſchen Erſcheinungswelt und Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch äußerliches Daſeyn; das bietet Willkür, Zufälligkeit dar, wie in der Natur Baum, Haus, Pflanze zuſammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menſchen hat

viel Schlimmes; da könnte Vieles beſſer ſeyn. Erkennt man die Subſtanz, ſo muß man durch die Oberfläche hindurch ſehen. Menſchen werden immer laſterhaft, verderbt ſeyn; das iſt nicht die Idee. An der Oberfläche balgen ſich die Leidenſchaften herum; das iſt nicht die Wirklichkeit der Subſtanz. Das Zeitliche, Vergängliche exiſtirt wohl, kann Einem wohl Noth genug machen, aber deſſenungeachtet iſt es keine wahrhafte Wirklichkeit, wie auch nicht die Partikularität des Subjekts, ſeine Wünſche, Neigungen.

Mit Beziehung auf dieſe Bemerkung iſt an den Unterſchied zu denken, der vorhin bei der platoniſchen Natur-Philoſophie gemacht iſt: Die ewige Welt, als der in ſich ſelige Gott, iſt die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenſeits, ſondern die gegenwärtige wirkliche Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie ſie dem Gehör, Geſicht u. ſ. f. in die Sinne fällt. Wenn wir ſo den Inhalt der platoniſchen Idee betrachten, ſo wird ſich ergeben, daß Plato in der That die griechiſche Sittlichkeit nach ihrer ſubſtantiellen Weiſe dargeſtellt hat. Das griechiſche Staatsleben iſt das, was den wahrhaften Inhalt der platoniſchen Republik ausmacht. Plato iſt nicht der Menſch, der ſich mit abſtrakten Theorien und Grundſätzen herumtreibt, ſein wahrhafter Geiſt hat Wahrhaftes erkannt und dargeſtellt; und dieß konnte nichts Anderes ſeyn, als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieſes Einen Geiſtes, der in ihm ſo gut lebendig geweſen iſt, wie in Griechenland. Es kann Niemand ſeine Zeit überſpringen, der Geiſt ſeiner Zeit iſt auch ſein Geiſt; aber es handelt ſich darum, ihn nach ſeinem Inhalte zu erkennen.

β) Auf der anderen Seite iſt eine vollkommene Konſtitution in Beziehung auf ein Volk ſo zu betrachten, daß die Konſtitution nicht für jedes Volk taugt. In dieſer Rückſicht iſt weſentlich — wenn geſagt wird, daß eine wahrhafte Konſtitution nicht für die Menſchen, wie ſie nun ſind, paſſe — *α)* dieß zu bedenken, daß eben die Konſtitution eines Volkes, je vortrefflicher ſie iſt,

das Volk eben um ſo vortrefflicher macht; aber β) umgekehrt (da die Sitten die lebendige Konſtitution ſind) die Konſtitution ebenſo in ihrer Abſtraktion nichts für ſich iſt, ſondern ſich auf ſie beziehen muß, und der lebendige Geiſt dieſes Volkes ſie erfüllen muß. Es kann darum gar nicht geſagt werden, daß eine wahrhafte Konſtitution für jedes Volk paſſe; und es iſt allerdings der Fall, daß für die Menſchen, wie ſie ſind, z. B. wie ſie Irokeſen, Ruſſen, Franzoſen ſind, nicht jede tauglich iſt. Denn das Volk fällt in die Geſchichte. Aber wie der einzelne Menſch im Staate erzogen, d. h. er als Einzelnheit in die Allgemeinheit erhoben wird, und aus dem Kinde erſt ein Menſch wird: ſo wird auch jedes Volk erzogen; ſein Zuſtand, worin es Kind iſt, oder die Barbarei geht in einen vernünftigen Zuſtand über. Und die Menſchen bleiben nicht nur, wie ſie ſind, ſondern ſie werden anders; ebenſo ihre Konſtitutionen. Und es iſt hier die Frage, welches die wahrhafte iſt, der das Volk zugehen muß, — wie die Frage iſt, welches die wahre Wiſſenſchaft der Mathematik oder jede andere iſt; aber nicht, als ob Kinder oder Knaben jetzt dieſe Wiſſenſchaft beſitzen ſollten, — ſondern daß ſie ſo erzogen werden, daß ſie dieſer Wiſſenſchaft fähig werden. So ſteht dem geſchichtlichen Volke die wahre Konſtitution bevor, ſo daß es ihr zugeht. Jedes Volk muß mit dem Fortgange der Zeit ſolche Veränderungen mit ſeiner vorhandenen Konſtitution machen, welche ſie der wahren immer näher bringen. Sein Geiſt tritt ſelbſt ſeine Kinderſchuhe aus; und die Konſtitution iſt das Bewußtſeyn über das, was er an ſich iſt, — die Form der Wahrheit, des Wiſſens von ſich. Iſt ihm das Anſich nicht mehr wahr, was ihm ſeine Konſtitution noch als das Wahre ausſpricht, — ſein Bewußtſeyn oder Begriff, und ſeine Realität verſchieden: ſo iſt der Volksgeiſt ein zerriſſenes, getheiltes Weſen. Es treten zwei Fälle ein. Das Volk zerſchlägt durch einen inneren gewaltſameren Ausbruch dieß Recht, das noch gelten ſoll; oder ändert auch ruhiger und langſamer dasjenige,

was noch als Recht gilt, das Geſetz, das nicht mehr wahre Sitte iſt, worüber der Geiſt hinaus iſt. Oder es hat den Verſtand und die Kraft nicht dazu, ſondern bleibt bei dem niedrigeren Geſetze ſtehen; oder ein anderes Volk hat ſeine höhere Konſtitution erreicht, es iſt hierdurch ein vortrefflicheres Volk, — und jenes erſte hört gegen es auf, ein Volk zu ſeyn, und muß ihm unterliegen.

Deswegen iſt es weſentlich, zu wiſſen, was die wahre Konſtitution iſt; denn was ihr widerſtreitet, hat keinen Beſtand, keine Wahrheit, es hebt ſich auf. Es hat ein zeitliches Daſeyn, und kann ſich nicht erhalten: es hat gegolten, aber kann nicht fortwährend gelten; daß es abgeſchafft werden muß, liegt in der Idee der Konſtitution. Dieſe Einſicht kann allein durch die Philoſophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geſchehen ohne gewaltſame Revolutionen, wenn die Einſicht allgemein iſt; Einrichtungen fallen ab, verlieren ſich, man weiß nicht wie, — jeder ergiebt ſich drein, ſein Recht zu verlieren. Daß es aber an der Zeit damit iſt, muß die Regierung wiſſen. Knüpft aber die Regierung, unwiſſend über das, was die Wahrheit iſt, ſich an zeitliche Einrichtungen, nimmt ſie das unweſentlich Geltende in Schutz gegen das Weſentliche — und was dieſes iſt, iſt in der Idee enthalten —: ſo wird ſie ſelbſt damit vor dem dringenden Geiſte geſtürzt, und die Auflöſung der Regierung löſt das Volk ſelbſt auf; es entſteht neue Regierung, — oder die Regierung und das Unweſentliche behält die Oberhand.

Der Hauptgedanke, der nun Plato's Republik zum Grunde liegt, iſt der, der als Princip der griechiſchen Sittlichkeit anzuſehen iſt: Daß nämlich das Sittliche das Verhältniß des Subſtantiellen habe, als göttlich feſtgehalten werde; ſo daß jedes einzelne Subjekt den Geiſt, das Allgemeine zu ſeinem Zwecke, zu ſeinem Geiſte und Sitte habe, nur aus, in dieſem Geiſte wolle, handle, lebe und genieße, — ſo daß dieß ſeine Natur, d. i. ſeine zweite geiſtige Natur ſey, das Subjektive es in der Weiſe einer

Natur als Sitte und Gewohnheit des Subſtantiellen habe. Dieß iſt nun allerdings die Grundbeſtimmung, das Subſtantielle überhaupt. Die Beſtimmung, die dieſem entgegenſteht, — dieſem ſubſtantiellen Verhältniß der Individuen zur Sitte, — iſt die ſubjektive Willkür der Individuen, die Moral. Daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Inſtitutionen des Staats, des Vaterlandes aus ſich heraus handeln; ſondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralliſchen Ueberlegung einen Entſchluß aus ſich faſſen, ſich danach beſtimmen. Dieß Princip der ſubjektiven Freiheit iſt ein ſpäteres, iſt das Princip der modernen, ausgebildeten Zeit. Dieß Princip iſt in die griechiſche Welt auch gekommen, aber als Princip des Verderbens der griechiſchen Staaten, des griechiſchen Lebens. Es war das Verderben, weil der griechiſche Geiſt, Staatsverfaſſung, Geſetze nicht berechnet waren und darauf nicht berechnet ſeyn konnten, daß innerhalb ihrer dieß Princip auftreten würde. Beides iſt nicht homogen; und ſo mußten griechiſche Sitte und Gewohnheit untergehen. Plato hat nun den Geiſt, das Wahrhafte ſeiner Welt erkannt und aufgefaßt, und hat es ausgeführt nach der näheren Beſtimmung, daß er dieß neue Princip verbannen, unmöglich machen wollte in ſeiner Republik. Es iſt ſo ein ſubſtantieller Standpunkt, auf dem er ſteht, indem das Subſtantielle ſeiner Zeit zum Grunde liegt; aber er iſt auch nur relativ ſo, da es nur ein griechiſcher Standpunkt iſt, und das ſpätere Princip mit Bewußtſeyn ausgeſchloſſen wird. Dieß iſt das Allgemeine des platoniſchen Ideals vom Staate; und aus dieſem Geſichtspunkte muß man es betrachten. Unterſuchungen, ob ein ſolcher Staat möglich und der beſte iſt, die ſich auf die neueſten Geſichtspunkte baſiren, führen nur auf ſchiefe Anſichten. In modernen Staaten iſt Freiheit des Gewiſſens, jedes Individuum kann fordern, für ſeine Intereſſen ſich ergehen zu können; dieß iſt aber aus der platoniſchen Idee ausgeſchloſſen.

Erſtens. Ich will nun in näherer Ausführung die Haupt-

momente angeben, inſofern ſie philoſophiſches Intereſſe haben. Was nun das Weſen des Staats, und was der Staat in ſeiner Wahrheit iſt, ſtellt Plato dar. Er hat eine Schranke, die wir kennen lernen werden: Daß der Einzelne nicht im formalen Recht dieſer Allgemeinheit entgegenſteht, wie in der todten Konſtitution der Rechtsſtaaten. Der Inhalt iſt nur das Ganze, die Natur des Individuums, — aber ſich reflektirend ins Allgemeine, nicht fixirt, an und für ſich geltend. Es iſt ſchon bemerkt, daß ausgegangen wird von der Gerechtigkeit, daß Plato ſagt, es ſey bequem, die Gerechtigkeit im Staate zu betrachten. Es iſt aber nicht die Bequemlichkeit, die ihn dahin führt; ſondern es iſt dieß, daß die Ausführung der Gerechtigkeit nur möglich iſt, inſofern der Menſch Mitglied des Staates iſt, der als ſolcher weſentlich ſittlich iſt. Die Gerechtigkeit ſchließt allein in ſich, daß der Gerechte nur als ſittliches Mitglied des Staats exiſtire. Die Gerechtigkeit iſt nun nach Plato, daß der ſubſtantielle Geiſt Wirklichkeit habe und wie dieſe Wirklichkeit beſchaffen ſey. Plato zeigt das praktiſche Weſen am Staate zuerſt auf; und dann, daß es daſſelbe am Einzelnen iſt. Die Idee iſt konkret, ebenſo das Sittliche. In der näheren Weiſe der Behandlung legt er nun den Organismus des ſittlichen Gemeinweſens, d. h. die Unterſchiede, die in der ſittlichen Subſtanz liegen, auseinander; ſie iſt ſo lebendig, daſeyend. Er entfaltet die Momente, die im Begriffe liegen; ſie ſind nicht unabhängig, ſondern nur gehalten in der Einheit. Plato betrachtet dieſe Momente des ſittlichen Organismus in drei Geſtalten: α) wie ſie im Staate als Stände ſind; β) als Tugenden, Momente des Sittlichen; γ) wie ſie Momente des einzelnen Subjekts, der empiriſchen Wirkſamkeit des Willens ſind. Plato predigt nicht Moral, er zeigt, wie das Sittliche ſich lebendig in ſich bewegt; ſeine Funktionen, Eingeweide ſtellt er auf. Innere Syſtematiſirung, wie im organiſchen Leibe, nicht gediegene, todte Einheit, wie die Metallität, ſondern in ſich lebendige, ſich bewegende,

kommt eben durch die Unterſchiede (Funktionen der Eingeweide) hervor, welche ſie machen.

1. Ohne Stände, ohne dieſe Theilung in große Maſſen, hat der Staat keinen Organismus; dieſe großen Unterſchiede ſind der Unterſchied des Subſtantiellen. Der Gegenſatz des Allgemeinen, als Staatsgeſchäfts und Lebens im Staate, und des Einzelnen, als Lebens und Arbeitens für das Einzelne, kommt gleichfalls vor. Beide Geſchäfte ſind ſo vertheilt, daß die Eine Klaſſe, Ein Stand, jenem gewidmet iſt, ein anderer aber dieſem. Plato führt nun drei Syſteme der Wirklichkeit des Sittlichen auf: Die Funktionen a) der Geſetzgebung, Berathung, überhaupt der Thätigkeit, Vorſorge für das Allgemeine, die Intereſſen des Ganzen als ſolchen; b) der Vertheidigung des Gemeinweſens nach Außen gegen Feinde; c) der Sorge für das Einzelne, das Bedürfniß: Ackerbau, Viehzucht, Verfertigung der Bekleidung, Häuſer, Geräthe u. ſ. f. Dieß iſt im Allgemeinen ganz richtig, doch erſcheint es mehr als äußere Nothwendigkeit, weil ſich ſolche Bedürfniſſe vorfinden; es iſt nicht aus der Idee des Geiſtes ſelbſt entwickelt. Ferner werden dieſe unterſchiedenen Funktionen nun an verſchiedene Syſteme vertheilt, — einer Maſſe von Individuen zugetheilt, die dazu beſonders beſtimmt ſind. Und das giebt die unterſchiedenen Stände des Staats, indem Plato ebenfalls gegen die oberflächliche Vorſtellung iſt, daß Einer und derſelbe Alles zuſammen ſeyn müſſe. Er führt nun drei Stände auf: a) den der Regierer, Gelehrten, Wiſſenden; b) den der Krieger; c) den des Anſchaffens der Bedürfniſſe: Ackerbauer und Handwerker. Den erſten nennt er auch den der Wächter, weſentlich philoſophiſch gebildete Staatsmänner, die die wahrhafte Wiſſenſchaft beſitzen. *) Dieſe Abtheilung der Stände deducirt Plato nicht, dieſe Unterſchiede ſind aber nothwendig; jeder Staat iſt nothwendig ein Syſtem dieſer Syſteme innerhalb ſeiner ſelbſt.

*) *De Republ. II, p.* 369 — 376 (*p.* 70 — 93).

Auf dieſe Weiſe bildet die Eintheilung in Stände die Konſtitution des platoniſchen Staates. Plato geht dann hierbei zu einzelnen Beſtimmungen über, die zum Theil kleinlich ſind und beſſer entbehrt würden; z. B. er beſtimmt ſogar für den erſten Stand beſondere Titulaturen, *) ſpricht von der Erziehung, wie die Ammen ſich benehmen ſollen **) u. ſ. f.

2. Alsdann zeigt Plato die Momente, welche hier in Stände realiſirt ſind, als dasjenige, was wir Eigenſchaften nennen, die in den Individuen vorhanden ſind, als ſittliche Weſenheiten auf, — der einfache ſittliche Begriff in ſeine Beſtimmtheiten vertheilt, die allgemein. Indem Plato die Stände auf dieſe Weiſe unterſcheidet, giebt er als Reſultat an, daß durch ſolch einen Organismus alle Tugenden im Gemeinweſen lebendig vorhanden ſeyen. Dieſe Tugenden, die er nun angiebt, ſind vier; und man hat ſie Kardinal-Tugenden genannt.

a. Als erſte Tugend erſcheint „die Weisheit und die Wiſſenſchaft. Ein ſolcher Staat wird weiſe und wohlberathen ſeyn; und zwar ſo ſeyn nicht wegen der mannigfaltigen Wiſſenſchaften (Kenntniſſe), die darin vorhanden ſind, welche ſich auf die einzelnen Beſchäftigungen beziehen, auf's Viele, was gemein iſt, und ein Eigenthum der Menge ſind (Handwerkswiſſenſchaften), wie Schmiedekunſt, Ackerbau“ (Kameral-Wiſſenſchaften): „ſondern wegen der wahrhaften Wiſſenſchaft, der Wiſſenſchaft der Vorſteher und Regenten, welche das Ganze berathet, das Allgemeine weiß, ſowohl wiefern es ſich in ſich ſelbſt, und zu anderen Staaten auf's Beſte verhält, und die eigentlich nur der Beſitz des kleinſten Theils iſt. Dieſe Einſicht hat ihre Realität an dem Stande der Berathenden (Regenten).“ ***)

b. Die zweite Tugend iſt „die Tapferkeit,“ welche Plato ſo beſtimmt, daß „ſie eine feſte Behauptung der gerechten und

*) De Republ. V, p. 463 (p. 241).
**) *eod. V, p.* 460 (*p.* 236).
***) eod. IV, p. 427—429 (p. 179—182).

den Geſetzen gemäßen Meinung iſt, von dem, was mächtig, wichtig, zu fürchten iſt (δεινῶν), und die, im Gemüthe befeſtigt, ſich durch Begierden, durch Vergnügen nicht wankend machen läßt. Dieſer Tugend entſpricht der Stand der Tapferen.“ *)

c. Die dritte Tugend iſt „die Mäßigung (σωφροσύνη), die Gewalt über die Begierden und Leidenſchaften, die wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet iſt; ſo daß die ſchwächeren Menſchen und die ſtärkeren, es ſey nach dem Verſtande betrachtet, nach der Stärke, oder Menge, oder Reichthum, oder in welcher Rückſicht es ſey, auf Ein und Daſſelbe zuſammenwirken, und mit einander übereinſtimmen. Dieſe Tugend iſt nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, auf Theile (Stände) eingeſchränkt, ſondern den Regenten und Regierten gemeinſchaftlich, als eine Harmonie vertheilt, die Tugend Aller.“ **) Dieſe Mäßigung iſt eigentlich die Tugend des dritten Standes. Die Harmonie, in der Alles zu Einem Zwecke wirkt, ſcheint bei dem erſten Anblicke dem dritten Stande (Herbeiſchaffung der Bedürfniſſe und Arbeit) nicht ſogleich zu entſprechen. Allein die σωφροσύνη iſt eben dieſes, daß kein Moment, keine Beſtimmtheit, Einzelnheit ſich iſolirt (im Moraliſchen, daß kein Bedürfniß ſich zum Weſen macht, Laſter wird). Die Arbeit iſt gerade dieß Moment der auf's Einzelne ſich beſchränkenden Thätigkeit, die aber ins Allgemeine zurückgeht, für es iſt. Dieſe Tugend iſt allgemein; aber ſie findet beſonders Statt in Anſehung des dritten Standes, der zunächſt nur in Harmonie zu bringen iſt, indem er nicht die abſolute Harmonie hat, die die anderen Stände in ſich ſelbſt haben.

d. Die vierte Tugend endlich iſt „die Gerechtigkeit, um die es von Anfang zu thun geweſen. Dieſe wird“ im Staate (als Rechtſchaffenheit) „darin gefunden, daß jeder Einzelne ſich

*) De Republ. IV, p. 429 — 430 (p. 182 — 185).
**) eod. p. 430 — 432 (p. 185 — 188).

nur um Eine Sache, die ſich auf den Staat bezieht, bemühe (ἐπιτηδεύειν), wozu ſeine Natur am geſchickteſten geboren iſt, — ſo daß jeder nicht Vielerlei treibt, ſondern das ihm Zukommende: Jung und Alt, Knaben, Weiber, Freie, Sklaven, Handwerker, Obrigkeiten und Regierte." Es iſt hierüber zu bemerken: α) Plato ſtellt die Gerechtigkeit hier neben die anderen Momente; ſie erſcheint ſo als das Vierte, als eine der vier Beſtimmungen. Aber er nimmt dieß ſo zurück, „daß ſie es nun ſey, welche dem Anderen, — Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit, — was zu den Staatseinrichtungen gehört, und denſelben, unter dieſe allgemeinen Geſichtspunkte zuſammengefaßt, die Kraft (δύναμιν) giebt, daß ſie werden, und daß ſie, wenn ſie vorhanden ſind, ihre Wirkung, das Ganze zu erhalten, hervorbringen (ὥσε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενόμενά γε σωτηρίαν παρέχειν). Deswegen" er „auch geſagt hatte, die Gerechtigkeit werde für ſich ſelbſt ſchon vorhanden angetroffen werden, wenn jene" (anderen Tugenden) „gefunden ſind (ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὑροιμεν)." *) Beſtimmter dieß geſagt, ſo iſt der Begriff der Gerechtigkeit die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches ſo in ſich organiſch getheilt iſt, daß jeder Theil nur als Moment im Ganzen iſt, und das Ganze durch ihn iſt; ſo daß an dieſem jene Stände oder Eigenſchaften nur eben dieſe Momente ſind. Die Gerechtigkeit nur iſt dieß Allgemeine, Durchdringende, — das Fürſichſeyn jedes Theils, den der Staat für ſich gewähren läßt. β) Es erhellt hieraus, daß Plato unter Gerechtigkeit nicht das Recht des Eigenthums, wie gemeinhin in der Rechtswiſſenſchaft, verſtanden hat, ſondern daß der Geiſt in ſeiner Totalität zu ſeinem Rechte, Daſeyn gelange. Im Eigenthum iſt höchſt abſtrakt meine Perſönlichkeit, meine ganz abſtrakte Freiheit vorhanden. Beſtimmungen dieſer Rechtswiſſenſchaft hält Plato **)

*) De Republica IV, p. 432 — 433 (p. 188 — 191).
**) cod. IV, p. 425 (p. 176).

im Ganzen für überflüſſig. In den Büchern über die Geſetze betrachtet er hauptſächlich auch das Sittliche; doch läßt er ſich etwas mehr hierauf ein. Es erhellt hieraus, daß die Gerechtigkeit das ganze Weſen iſt; — in Anſehung des Einzelnen ſo beſtimmt, daß jeder das, zu dem er geboren iſt, auf's Beſte treiben lerne, und treibe. Hierdurch kommt er als beſtimmte Individualität allein zu ſeinem Rechte, ſie iſt im Allgemeinen des Staats; er gehört dem allgemeinen Geiſte an, und kommt zum Allgemeinen ſeiner als eines Dieſen. Das Recht iſt das Allgemeine mit einem beſtimmten Inhalte, — formell Allgemeines. Hier iſt dieſer Inhalt die beſtimmte ganze Individualität, nicht dieß oder jenes Ding, Zufall des Beſitzes; ſondern ſeine eigentliche Habe iſt der ausgebildete Beſitz und Gebrauch ſeiner Natur. Die Gerechtigkeit läßt überhaupt jeder beſonderen Beſtimmung ihr Recht wiederfahren, und führt ſie ebenſo ins Ganze zurück. (Die Partikularität eines Individuums muß ausgebildet werden, zum Rechte, Daſeyn kommen. Jeder iſt ſo an ſeiner Stelle, jeder erfüllt ſeine Beſtimmung; ſo daß alſo jedem ſein Recht wiederfährt.) Sie heißt nach ihrem wahrhaften Begriff bei uns die Freiheit im ſubjektiven Sinn. Hier iſt ſie dieß, daß das Vernünftige zu ſeinem Daſeyn komme, Exiſtenz erhalte. Das Recht, daß die Freiheit zur Exiſtenz komme, iſt allgemein. Deswegen ſtellt Plato die Gerechtigkeit oben hin als Beſtimmung des Ganzen und die Freiheit, in dem Sinne, daß die vernünftige Freiheit zur Exiſtenz gelange durch den Organismus des Staats; — eine Exiſtenz, die dann eine nothwendige, eine Weiſe der Natur iſt.

3. Das beſondere Subjekt als Subjekt hat ebenſo dieſe Eigenſchaften an ihm; dieſe Momente des Subjekts entſprechen den drei realen Momenten des Staats. Dieſe dritte Form, in der dieſe Momente aufgezeigt werden, beſtimmt Plato auf folgende Weiſe. (Daß Ein Rhythmus, Ein Typus die Idee im Staate iſt, — das iſt eine große und ſchöne Grundlage

des platoniſchen Staates.) „Es zeigen ſich am Subjekte zuerſt a) Bedürfniſſe, Begierden (ἐπιθυμίαι), wie Hunger und Durſt, deren jede auf etwas Beſtimmtes, und nur auf dieſes geht. Die Begierde, für die Arbeit, entſpricht der Beſtimmung des dritten Standes. b) Zugleich aber auch findet ſich im einzelnen Bewußtſeyn etwas Anderes, was die Befriedigung dieſer Begierde aufhält und hindert, und über den Reiz zu derſelben die Oberhand hat; dieß iſt der λόγος, das Vernünftige. Dieſem entſpricht der Stand der Vorſteher, die Weisheit des Staats. c) Außer dieſen zwei Ideen der Seele iſt ein Drittes, der Zorn (θυμός, Gemüth), welcher eines Theils den Begierden verwandt iſt; aber ebenſo auch gegen die Begierde ſtreitet, und der Vernunft beiſteht. Theils wenn Einer Unrecht gethan hat, und der ihn Hunger und Kälte ausſtehen läßt, von dem er mit Recht dieß zu leiden glaubt: ſo wird er, je edler er iſt, deſto weniger in Zorn gegen ihn entbrennen; Theils, wenn er Unrecht leidet, ſo gährt es in ihm auf, und er ſteht dem, was gerecht iſt, bei, und Hunger und Froſt und ſonſtige Mühſeligkeiten, die der Begierde entgegen ſind, duldet er und überwindet ſie, und giebt das Rechte nicht auf, bis er es durchgeſetzt, oder den Tod gefunden, oder durch Gründe, wie ein Hund vom Schäfer, beſänftigt iſt. Der θυμός entſpricht dem Stande der tapferen Vertheidiger im Staate; wie dieſe für die Vernunft des Staats zu den Waffen greifen, ſo ſteht der Zorn der Vernunft bei, wenn er nicht durch ſchlechte Erziehung verderbt worden.“ *)

„So iſt alſo die Weisheit des Staats daſſelbe, als des Einzelnen; ſo auch die Tapferkeit; und ſo im Uebrigen: die Mäßigung, die Uebereinſtimmung der einzelnen Momente des Natürlichen; und die Gerechtigkeit, wie in den äußeren Handlungen, daß Jedes das Seinige vollbringt, ſo im Inneren, daß

*) *De Republ. IV, p.* 437 — 441 (*p.* 198 — 206).

jedes Moment des Geiſtes ſein Recht erlangt, und andere ſich nicht in ſein Geſchäfte miſchen, — die Austheilung, welche jedem das Seinige giebt, und es gewähren läßt." *) Wir haben den Schluß dreier Momente: a) die Allgemeinheit; b) die Mitte, der Zorn für ſich gegen das Gegenſtändliche, in ſich zurückkehrend und negativ, beſſer die negativ ſich bethätigende Freiheit; c) die Vereinzelung. Plato iſt auch hier, wo er kein Bewußtſeyn ſeiner abſtrakten Idee, wie beim Timäus hat, dieſe in Wahrheit im Inneren gegenwärtig; und Alles bildet ſich darnach. Dieß iſt nun die Weiſe, wie Plato die Dispoſition für das Ganze macht. Die Ausführung iſt Detail, das für ſich weiter kein Intereſſe hat.

Zweitens. Plato giebt dann die Mittel an, den Staat zu erhalten. Dieß Mittel iſt Erziehung, Bildung. Ueberhaupt beruht nun das ganze Gemeinweſen auf Sitte, als zur Natur gewordenem Geiſt der Individuen, daß Jeder als ſittliches Thun und Wollen vorhanden ſey. Wie bewirkt dieß nun Plato? Eben wie macht er, daß in ihnen das, was ihre Beſtimmung iſt, wirklich zum eigenen Seyn und Wollen des Individui werde, daß jeder (nach der Mäßigung) ſich unterwerfe dieſer ſeiner Stelle, Geſchäfte? — Die Hauptſache iſt, die Individuen dazu zu erziehen. Er will dieſe Sitte direkt hervorbringen in den Individuen, zuerſt und vornehmlich in den Wächtern. Da den Wächtern gerade die Sorge überlaſſen iſt, dieſe Sitte hervorzubringen: ſo muß auf ihre Erziehung beſonders geachtet werden; hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe ſey, macht dem Staat wenig Sorge; „denn ob die Schuhflicker ſchlecht und verdorben werden, und das nur zu ſeyn ſcheinen, was ſie ſeyn ſollen, — das iſt dem Staat kein Unglück (*οὐδὲν δεινόν*)." **) Zum wichtigſten Theil des Ganzen ge-

*) *De Republ. IV*, p. 441 — 443 (p. 206 — 210).
**) *eod.* p. 421 (p. 167 — 168).

hört alſo die Bildung der Vorſteher, als Grundlage. Dieſe Bildung ſoll aber durch die Wiſſenſchaft ſeyn, durch die Kunde von dem philoſophiſchen Wiſſen, von dem Allgemeinen, Anundfürſichſeyenden, deſſen Wiſſenſchaft die Philoſophie iſt. Plato geht dabei die einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft. Ausführlicher redet Platon auch ferner darüber, wie weit Muſik und Gymnaſtik als Mittel zuzulaſſen ſeyen. Die Dichter aber, Homer und Heſiodus, verbannt er aus ſeinem Staate, weil er ihre Vorſtellungen von Gott unwürdig findet. Denn es fing damals an, Ernſt zu werden mit der Betrachtung des Glaubens an Jupiter und die homeriſchen Geſchichten; einzelne Darſtellungen wurden als allgemeine Maxime, göttliches Geſetz genommen. Auf einer Stufe der Bildung ſind Kindermährchen unſchuldig; aber wenn ſie zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden ſollen, als gegenwärtiges Geſetz — ſo Schriften der Iſraeliten, das alte Teſtament, als Maaßſtab im Völkerrecht das Ausrotten der Völker, die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, Gräulichkeiten, welche die Prieſterſchaft (Samuel) gegen Saul verübt und geltend gemacht hat —: dann iſt es Zeit, ſie zu einem Vergangenen, zu etwas bloß Hiſtoriſchem herabzuſetzen. Plato geht die Gymnaſtik und Muſik durch, und ſpricht vorzüglich von der Philoſophie. *) Dann will er Einleitungen in die Geſetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, überzeugt werden **) u. ſ. f.; Erziehung, Wahl der Vortrefflichſten, kurz Sittlichkeit.

(Die Wächter wachen alſo für die Erhaltung der Geſetze, und die Geſetze beziehen ſich beſonders auf ſie. Allerdings finden wir auch bei Plato Geſetze über Eigenthum, Polizei u. ſ. w. „Aber," ſagt er, „edlen und ſchönen Männern darüber Geſetze

*) *De Republica II, p.* 376 — *III, p.* 412 (*p.* 93 — 155); *V, p.* 472 — *VII. fin.* (*p.* 258 — 375).

**) *De Legibus IV, p.* 722 — 723 (*p.* 367 — 369).

zu geben, verlohnt ſich nicht der Mühe." *) Wirklich, wie will man darüber göttliche Geſetze erfinden, wo der Stoff an ſich nur Zufälligkeiten enthält?)

Hier iſt aber der Zirkel vorhanden: Das öffentliche Staatsleben beſteht durch die Sitten, und umgekehrt die Sitten durch Inſtitutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Inſtitutionen ſeyn, oder die Inſtitutionen bloß auf die Sitten gerichtet ſeyn durch Erziehungsanſtalten, Religion. Eben Inſtitutionen müſſen als das Erſte angeſehen werden, wodurch die Sitte wird, die Weiſe, wie die Inſtitutionen ſubjektiv ſind. Plato ſelber giebt zu verſtehen, wie viel Widerſpruch er zu finden erwarte. Und noch jetzt pflegt man den Mangel darin zu ſetzen, daß er idealiſch ſey; darin liegt er vielmehr, daß er nicht idealiſch genug iſt. Denn wenn die Vernunft die allgemeine Macht iſt, dieſe aber weſentlich geiſtig iſt: ſo gehört zum Geiſtigen die ſubjektive Freiheit; und dieſe ſubjektive Freiheit iſt das Princip, was ſchon bei Sokrates war, bei ihm aufgegangen, und ſich bethätigend als das, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat. Griechenland beruhte auf der ſubſtantiellen, ſittlichen Freiheit; das Erblühen der ſubjektiven Freiheit hat es nicht auszuhalten vermocht. Alſo die Vernünftigkeit ſoll die Grundlage des Geſetzes ſeyn, und iſt es auch im Ganzen; aber auf der anderen Seite iſt das Gewiſſen, die eigene Ueberzeugung, — kurz alle Formen der ſubjektiven Freiheit, — weſentlich darin enthalten. Den Geſetzen, dem Staats-Organismus ſteht die Subjektivität gegenüber. Jene Vernunft iſt die abſolute Macht, die das Individuum der Familie — durch äußere Nothwendigkeit der Bedürfniſſe, worin aber Vernunft an und für ſich — ſich anzueignen den Trieb hat. Es geht von der Subjektivität der freien Willkür aus, ſchließt ſich dem Ganzen an, wählt ſich einen Stand, bringt ſich empor als ſittliche Sache.

*) *De Republic. IV, p.* 425 (*p.* 176).

Aber dieſes Moment überhaupt, dieſe Bewegung des Individuums, dieſes Princip der ſubjektiven Freiheit iſt bei Platon Theils nicht beachtet, Theils ſogar abſichtlich verletzt; und er betrachtet nur, wie die Organiſation des Staats die beſte ſey, nicht wie die ſubjektive Individualität. Im Hinausgehen über das Princip der griechiſchen Sittlichkeit faßt die platoniſche Philoſophie es zugleich auf, und ging ſogar darin noch weiter.

Was nun den anderen Geſichtspunkt betrifft, das Ausſchließen des Princips der ſubjektiven Freiheit, ſo iſt dieß ein Hauptzug bei der platoniſchen Republik. Der Geiſt derſelben beſteht weſentlich darin, daß alle Seiten, worin ſich die Einzelnheit als ſolche fixirt, im Allgemeinen aufgelöſt werden, — Alle nur als allgemeine Menſchen gelten. Dieſer Beſtimmung gemäß, das Princip der Subjektivität auszuſchließen, iſt es nun, daß Plato (ſpecieller)

1. es nicht den Individuen geſtattet, ſich einen Stand zu wählen; was wir für die Freiheit als nothwendig fordern. Dieſe Stände ſind aber in Anſehung der Individuen nicht durch die Geburt getrennt und für ſie beſtimmt; ſondern je nachdem Einer natürliches Geſchick und Anlage hat (nach dem Urtheile über ſeine Talente, Erziehung), wird von den Regenten des Staats, den Aelteſten des Erſten Standes, welche die Individuen erziehen laſſen, prüfen, die Auswahl und die Abſcheidung gemacht, und jeder einem beſtimmten Geſchäfte zugetheilt. *) (Der erſte Stand ſind Regenten, die Weisheit des Staats, und haben die Krieger auf ihrer Seite als Bethätigung; aber ſo, daß nicht ein Civil- und Militair-Stand auseinanderfällt, ſondern Beides vereint iſt, — ſo daß die Aelteſten die Wächter.) **) Dieß erſcheint unſerem Princip durchaus widerſprechend. Denn obwohl man es für billig findet, daß zu einem gewiſſen Stande eine beſondere Thätigkeit und Geſchicklichkeit gehöre: ſo bleibt es

*) De Republ. III, p. 412—415 (p. 155—161).

**) *Vergleiche Hegel: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (*Werke, Bd. I, S.* 380 *flg.*).

doch immer eine Neigung, welchem Stande man angehört; und mit dieser Neigung — frei scheinenden Wahl — macht der Stand sich für sich selber. Aber von einem anderen Individuum läßt man sich das nicht vorschreiben: „Weil Du zu nichts Besserem zu brauchen bist, als zu einem Handwerker u. s. w." Er kann es selbst versuchen; man muß ihn machen lassen, über ihn als Subjekt auch auf subjektive Weise entscheiden lassen durch eigene Willkür, ohnehin nach äußeren Umständen: „Ich will auf das Studiren mich legen."

2. Ferner kommt es aus dieser Bestimmung her, daß Plato *) ebenso in seinem Staate das Princip des Privat-Eigenthums überhaupt aufgehoben hat. Denn in ihm wird die Einzelnheit, das einzelne Bewußtseyn absolut, oder die Person angesehen als das Ansichseyende ohne allen Inhalt. Im Rechte, als solchen, gelte ich als Dieser an und für mich. Es gelten Alle so, und ich gelte nur, weil Alle gelten, oder ich gelte nur als Allgemeines; aber der Inhalt dieser Allgemeinheit ist die fixirte Einzelnheit. Wenn es im Rechte um das Recht als solches zu thun ist, den Richtern der Sache nichts daran gelegen ist, ob eigentlich Dieser oder ein Anderer dieß Haus besitze, und auch den Partheien nichts am Besitze dieses Dings, um das sie streiten, sondern am Rechte um des Rechtes willen (wie der Moralität an der Pflicht um der Pflicht willen): so wird an dieser Abstraktion festgehalten, und von dem Inhalt der Realität abstrahirt. Aber das Allgemeine der Philosophie ist nicht eine Abstraktion, sondern das Wesen der Einheit des Allgemeinen und der Realität oder seines Inhalts. Es gilt daher nur der Inhalt, insofern er im Allgemeinen negativ gesetzt wird, zurückkehrend, nicht an und für sich geltend. Insofern ich die Dinge brauche, — nicht insofern ich sie habe, oder sie mir als seyend, als fixirt an mir als Fixirtem gelten, — stehen die

*) *De Republ. III, p.* 416 — 417 (*p.* 162 — 164).

Dinge in Beziehung auf mich als Beſitz und Eigenthum. — Der (andere) *) dritte Stand aber treibt Handwerke, Handel, Ackerbau, und ſchafft das Nöthige für das Allgemeine herbei, ohne Eigenthum durch ſeine Arbeit zu gewinnen; ſondern das Ganze iſt Eine Familie, worin jeder ſein angewieſenes Geſchäft treibt, aber das Produkt der Arbeit gemeinſam iſt, und er von ſeinem, ſo wie von allen Produkten, das erhält, was er braucht. Eigenthum iſt ein Beſitz, der mir als dieſer Perſon angehört, worin meine Perſon als ſolche zur Exiſtenz, zur Realität kommt. Aus dieſem Grunde ſchließt er es aus. Es bleibt aber unerörtert, wie in Entwickelung der Gewerbe ohne Hoffnung auf Privat-Eigenthum ein Reiz der Thätigkeit Statt finden ſoll. Darin, daß ich Perſon bin, liegt ja vielmehr meine Fähigkeit zum Eigenthum. — Daß dann, wie Plato **) meint, allen Streitigkeiten, Zwiſt, Haß, Habſucht u. ſ. f. ein Ende gemacht ſey, kann man ſich wohl im Allgemeinen vorſtellen. Aber das iſt nur eine untergeordnete Folge gegen das höhere und vernünftige Princip des Eigenthumsrechts; und die Freiheit hat nur Daſeyn, ſofern der Perſon Eigenthum zukommt. Auf dieſe Weiſe ſehen wir die ſubjektive Freiheit von Platon ſelbſt mit Bewußtſeyn aus ſeinem Staate entfernt.

3. Aus demſelben Grunde hebt Plato auch die Ehe auf, weil ſie eine Verbindung iſt, worin eine Perſon von einem Geſchlechte einer Perſon vom anderen ſich als dieſe gegenſeitig bleibend, angehört, auch außer der bloß natürlichen Beziehung, — dem „gegenſeitigen Gebrauche," wenn es ſo genannt werden kann. Plato läßt das Familienleben in ſeinem Staate nicht aufkommen, — dieſe Eigenthümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für ſich ausmacht. Die Familie iſt die erweiterte Perſönlichkeit, — ein ſittliches Verhältniß, innerhalb der natürlichen

*) *Vergleiche Hegel a. a. O. S.* 381.
**) *De Republica V, p.* 464 (*p.* 243 — 244).

Sittlichkeit, ausſchließend gegen Anderes; es iſt zwar Sittlichkeit, aber eine ſolche, die dem Individuum als Einzelnheit zugehört. Nach dem Begriff der ſubjektiven Freiheit muß das Individuum Eigenthum haben; ebenſo nothwendig, ja heilig iſt die Familie. So läßt Plato der Mutter das Kind gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer eigenen Anſtalt (Schafſtall) zuſammenbringen, und durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren; ſo jedoch, daß keine Mutter mehr ihr Kind ſoll erkennen können. Die Kinder erhalten eine gemeinſame Erziehung. Ebenſo werden auch die Frauen vertheilt. Es ſoll wohl Hochzeiten, beſondere Frauen geben; aber ſo, daß das Zuſammenſeyn von Mann und Frau nicht eine perſönliche Neigung vorausſetzt, das Individuum nicht ſein beſonderes Gefallen gelten machen kann, welches Mann und Frau für einander beſtimmt. Die Weiber ſollen vom 20 — 40. Jahre gebähren, die Männer vom 30 — 55. Jahre Frauen haben. Um Blutſchande zu verhindern, ſollen die Kinder, die zu der Zeit geboren, wo ein Mann verheirathet iſt, alle ſeine Kinder genannt werden. *) Die Frauen, deren weſentliche Beſtimmung das Familienleben iſt, entbehren hier dieſes ihres Bodens. In der platoniſchen Republik folgt daher: Indem die Familie aufgelöſt iſt und die Weiber nicht mehr dem Hauſe vorſtehen, ſo ſind ſie auch keine Privat-Perſonen, und nehmen die Weiſe des Mannes als des allgemeinen Individuums im Staate an. Und Plato läßt ſie deswegen alle männlichen Arbeiten, wie dieſe, verrichten, **) auch mit in den Krieg ziehen, ſetzt ſie auf beinahe gleichen Fuß mit den Männern; aber er hat kein ſonderliches Zutrauen zu ihrer Tapferkeit, und ſtellt ſie nur hinterdrein, — und zwar nicht als Reſerve: doch „als Arrière-garde, um wenigſtens dem Feinde durch die Menge Furcht

*) *De Republica V, p.* 457 — 464 (*p.* 230 — 239).
**) *eod. V, p.* 451 — 457 (*p.* 219 — 230).

einzujagen, zu imponiren, und im Nothfall auch zu Hülfe zu eilen.“ *)

Dieß macht nun die Grundzüge der platoniſchen Republik aus. Sie hat dieß Weſentliche, daß das Princip der Einzelnheit unterdrückt iſt; und es ſcheint, daß die Idee dieß erfordere, daß eben hierin der Gegenſatz der Philoſophie überhaupt gegen die Vorſtellungsweiſe liegt, welche das Einzelne geltend macht, und ſo auch im Staate, als dem realen Geiſte, Eigenthumsrecht, Schutz der Perſonen und des Eigenthums, ſogar als die Baſe alles Staats anſieht. Das iſt die Grenze der platoniſchen Idee: Jenes nur die abſtrakte Idee. Aber in der That iſt die wahre Idee eben dieſe, daß jedes Moment ſich vollkommen realiſirt, verkörpert und ſelbſtſtändig macht, und in ſeiner Selbſtſtändigkeit für den Geiſt doch ein Aufgehobenes iſt. Hiernach muß nach dieſer Idee die Einzelnheit ſich vollkommen realiſiren, ihr Feld und Reich im Staate haben, und doch in ihm aufgelöſt ſeyn. Das Element des Staats iſt die Familie, d. h. ſie iſt der natürliche, vernunftloſe Staat; dieß Element muß als ſolches vorhanden ſeyn. Alsdann die Idee des Vernunftſtaats hat die Momente ihres Begriffs ſo zu realiſiren, daß ſie Stände werden, daß die ſittliche Subſtanz in Maſſen ſich zertheilt, wie die körperliche Subſtanz in Eingeweide und Organe, deren jedes das Leben in eigenthümlicher Beſtimmtheit treibt, aber alle nur Ein Leben zuſammen ausmachen. Der Staat überhaupt, das Ganze, als Einzelnweſen, noch nicht abſtrakte Allgemeinheit der Perſönlichkeit, die das Recht ausmacht, muß durch Alles hindurchgehen. Aber ebenſo muß das abſtrakt Formelle, das Recht mit der Einzelnheit als ſeyendem Inhalt, Princip, durchs Ganze hindurchlaufen; aber Ein Stand gehört ihm beſonders an. So muß auch ein Stand ſeyn, worin das unmittelbare Eigenthum, das bleibende Eigenthum, wie der Beſitz des Leibes,

*) *De Republ. V*, p. 471 (p. 257).

ſo ein Beſitz eines Stücks Lands iſt; — und dann ein Stand, worin immer erworben wird, nicht ſolcher unmittelbarer Beſitz iſt, ſondern ein ſich immer wandelndes und veränderndes Gut. Dieſe beiden Stände giebt das Volk als einen Theil ſeiner ſelbſt dem Princip der Einzelnheit Preis, und läßt hier das Recht regieren, eine Beſtändigkeit, das Allgemeine, das Anſich in dieſem Principe ſuchen, das vielmehr das der Beweglichkeit iſt. Dieß Princip muß ſeine ganze vollſtändige Realität haben, es muß auch als Eigenthum vorkommen. Dieß iſt erſt der wahre reale Geiſt, daß jedes Moment ſeine vollkommene Selbſtſtändigkeit, und er ſein Andersſeyn in völliger Gleichgültigkeit des Seyns erhält; — dieß vermag die Natur nicht, ſelbſtſtändiges Leben ihrer Theile darzuſtellen, außer im großen Syſteme. *)

Dieß iſt, wie wir ſonſt ſehen werden, die große Erhebung der modernen Welt über die alte, worin das Gegenſtändliche größere, abſolute Selbſtſtändigkeit erhält, die aber darum um ſo ſchwerer unter die Einheit der Idee zurückkehrt.

Dieſer Mangel der Subjektivität iſt der Mangel der griechiſchen ſittlichen Idee ſelbſt. Das Princip, was bei Sokrates aufging, war nur bisher untergeordneter vorhanden; es muß nun auch abſolutes Princip, nothwendiges Moment der Idee ſelbſt werden.

Durch dieß Ausſchließen des Eigenthums, des Familienlebens, durch die Aufhebung der Willkür bei Wahl des Standes, durch alle dieſe Beſtimmungen, die ſich auf das Princip der ſubjektiven Freiheit beziehen, glaubt Plato allen Leidenſchaften, Haß, Streit u. ſ. f. die Thür verſchloſſen zu haben. Er hatte wohl erkannt, daß das Verderben des griechiſchen Lebens davon hergekommen iſt, daß die Individuen als ſolche ihre Zwecke, ihre Neigungen, Intereſſen gelten zu machen anfingen, Intereſſen, die über den gemeinſamen Geiſt Meiſter geworden ſind. Indem

*) *Vergleiche Hegel a. a. O. S.* 381, 383 — 386.

dieß Princip aber nothwendig iſt durch die chriſtliche Religion — in der die Seele des Einzelnen abſoluter Zweck iſt, und ſo als nothwendig im Begriff des Geiſtes eingetreten iſt in die Welt —: ſo ſieht man, daß die platoniſche Staatsverfaſſung untergeordnet iſt, das nicht erfüllen kann, was die höhere Forderung von einem ſittlichen Organismus verlangt. Plato hat das Beruhen, Wiſſen, Wollen, Beſchließen des Individuums nicht anerkannt, nicht zu vereinigen gewußt mit ſeiner Idee. Die Gerechtigkeit erfordert ebenſo, für Dieß, ſein Recht, als die höhere Auflöſung und Harmonie mit dem Allgemeinen. Das Entgegengeſetzte gegen das Princip Plato's iſt das Princip des bewußten freien Willens der Einzelnen, was in ſpäterer Zeit beſonders durch Rouſſeau obenan geſtellt worden iſt: Daß die Willkür des Einzelnen als Einzelnen, das Ausſprechen des Einzelnen nothwendig iſt. Da iſt denn das Princip bis in das direkte Extrem geſteigert, und in ſeiner ganzen Einſeitigkeit hervorgetreten. Dieſer Willkür und Bildung gegenüber, muß das an und für ſich Allgemeine, Gedachte, nicht als weiſe Vorſteher, Sitte, ſondern als Geſetz, und zugleich mein Weſen und mein Gedanke, d. h. Subjektivität und Einzelnheit ſeyn. Die Menſchen müſſen das Vernünftige ſelbſt aus ſich mit ihrem Intereſſe, ihrer Leidenſchaft hervorgebracht haben: ſo wie es in die Wirklichkeit tritt durch dringende Noth, Gelegenheit, Veranlaſſungen.

Wir haben auch nicht den Kritias anzuführen, der ein Fragment geblieben iſt, und im Zuſammenhange mit Timäus ſteht, mit dem ſich Kritias ſo getheilt hatte, daß Timäus von dem ſpekulativen Urſprung des Menſchen und der Natur handeln, Kritias die Geſchichte der Menſchenbildung (philoſophiſche Geſchichte) als die alte Geſchichte der Athenienſer darſtellen ſollte, wie ſie bei den Aegyptern aufbewahrt werde. *)

---

*) *Timaeus p. 20 sqq. (p. 10 sqq.); Critias p. 108 sqq (p. 149 sqq.).*

Noch kann eine berühmte Seite der platoniſchen Philoſophie kurz betrachtet werden: nämlich das Aeſthetiſche, die Erkenntniß deſſen, was das Schöne iſt. Hierüber hat Plato ebenſo den einzigen wahren Gedanken aufgefaßt, daß das Weſen des Schönen intellektuell, die Idee der Vernunft iſt. Er iſt ſo zu verſtehen, wenn er von einer geiſtigen Schönheit ſpricht: Die Schönheit als Schönheit iſt die ſinnliche Schönheit, nicht an einem anderen Orte, man weiß nicht wo; ſondern was am Sinnlichen ſchön iſt, iſt eben geiſtig. Es iſt dieß der Fall, wie mit ſeiner Idee überhaupt. Wie das Weſen und die Wahrheit des Erſcheinenden die Idee iſt, ſo iſt auch die Wahrheit des erſcheinenden Schönen eben dieſe Idee.*) Das Verhältniß zum Körperlichen, als ein Verhältniß der Begierde oder des Angenehmen und Nützlichen, iſt kein Verhältniß zu ihm als Schönem; es iſt ein Verhältniß zu ihm als dem nur Sinnlichen, oder des Einzelnen zu Einzelnem.**) Sondern das Weſen des Schönen iſt nur die auf ſinnliche Weiſe als ein Ding vorhandene einfache Idee der Vernunft; aber ſein Inhalt iſt nichts Anderes als ſie.***) Es iſt weſentlich ein geiſtiges Weſen; α) es iſt nicht bloß ſinnliches Ding, ſondern die der Form der Allgemeinheit, der Wahrheit unterworfene Wirklichkeit. Aber β) dieß Allgemeine behält auch nicht die Form der Allgemeinheit, ſondern das Allgemeine iſt Inhalt, deſſen Form die ſinnliche Weiſe iſt, — Beſtimmtheit des Schönen. In der Wiſſenſchaft hat das Allgemeine auch wieder die Form des Allgemeinen oder des Begriffs. Das Schöne aber tritt als wirkliches Ding oder in der Sprache als Vorſtellung hervor, in der Weiſe das Dingliche im Geiſte iſt. Die Natur, das Weſen u. ſ. f., der Inhalt des Schönen wird allein durch die Vernunft erkannt, — derſelbe Inhalt, den die Philoſophie hat; und das Schöne iſt ſeinem

*) *Hippias major*, p. 292 (p. 433).
**) *eod.* p. 295 *sqq.* (p. 439 *sqq.*).
***) *eod.* p. 302 (p. 455—456).

Weſen nach allein durch ſie zu beurtheilen. Weil ſie im Schönen auf dingliche Weiſe erſcheint, ſo bleibt das Schöne unter der Erkenntniß; und Plato hat eben deswegen ſeine wahre Erſcheinung als das Geiſtige, wo ſie in Geiſtes Weiſe iſt, in die Erkenntniß geſetzt.

Dieß wäre der Hauptinhalt der platoniſchen Philoſophie. Der platoniſche Standpunkt iſt: α) zufällige Form, — Geſpräche, Unterhaltung edler Geiſter, freier Menſchen, ohne anderes Intereſſe als die Theorie, geiſtiges Leben; β) ſie kommen dabei, fortgeführt durch den Inhalt, auf die tiefſten Begriffe, — ſchöne Stellen, tiefe Gedanken, wie Edelſteine, auf die man ſtößt, nicht in einer Sandwüſte, freilich auf trockenem Gange, Blumengefilde, aber auf mühſamem Wege (Edelſteine, Blumen, wie erheiternde Natur); γ) nicht ſyſtematiſcher Zuſammenhang, — mit Einem Intereſſe; δ) nicht Subjektivität des Begriffes überhaupt; aber ε) ſubſtantielle Idee.

Plato's Philoſophie hatte zwei Stufen, nach welchen ſie ſich ausbilden und in ein höheres Princip hinaufarbeiten mußte. α) Das Allgemeine, welches in der Vernunft iſt, mußte im ſtärkſten unendlichen Gegenſatz ſich entzweien, in Selbſtſtändigkeit des perſönlichen Bewußtſeyns, das für ſich iſt. So geht in der neuen Akademie das Selbſtbewußtſeyn in ſich zurück und wird eine Art von Skepticismus; — die negative Vernunft, welche überhaupt gegen alles Allgemeine ſich wendet, und die Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des Allgemeinen nicht zu finden weiß, daher an jenem ſtehen bleibt. β) Die Neuplatoniker aber machen die Rückkehr, dieſe Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des abſoluten Weſens; ihnen iſt Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, — das vernünftige Erkennen iſt ſelbſt der göttliche Geiſt, und ſein Inhalt das Weſen Gottes. Beides werden wir ſpäterhin ſehen.

B. Ariſtoteles.

Hiermit verlaſſen wir jetzt Plato; man trennt ſich ungern von ihm. Indem wir aber zu ſeinem Schüler Ariſtoteles übergehen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müſſen; denn er iſt eins der reichſten und umfaſſendſten (tiefſten) wiſſenſchaftlichen Genie's geweſen, die je erſchienen ſind, — ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu ſtellen hat. Und indem wir noch einen ſo großen Umfang ſeiner Werke beſitzen, ſo wird der Stoff um ſo ausgedehnter; die Ausführlichkeit, die Ariſtoteles verdient, kann ich ihm leider nicht gewähren. Wir werden bei Ariſtoteles uns beſchränken müſſen auf eine allgemeine Vorſtellung von ſeiner Philoſophie (Plato und Ariſtoteles ſind, wenn irgend eine, Lehrer des Menſchengeſchlechts zu nennen); und nur beſonders bemerken, inwiefern Ariſtoteles in ſeiner Philoſophie weiter geführt, was das platoniſche Princip begonnen, ſowohl in der Tiefe der Ideen, als nach deren Ausdehnung. Ariſtoteles iſt in die ganze Maſſe und alle Seiten des realen Univerſums eingedrungen, und hat ihren Reichthum und Zerſtreuung dem Begriffe unterjocht; und die meiſten philoſophiſchen Wiſſenſchaften haben ihm ihre Unterſcheidung, ihren Anfang zu verdanken. Indem die Wiſſenſchaft auf dieſe Weiſe in eine Reihe von Verſtandesbeſtimmungen beſtimmter Begriffe auseinanderfällt, enthält die ariſtoteliſche Philoſophie zugleich die tiefſten ſpekulativen Begriffe. Er iſt ſo umfaſſend und ſpekulativ, wie Keiner. Die allgemeine Anſicht ſeiner Philoſophie erſcheint aber nicht als ein ſich ſyſtematiſirendes Ganze, deſſen Ordnung und Zuſammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, ſondern die Theile ſind empiriſch aufgenommen und nebeneinander geſtellt; der Theil iſt für ſich als beſtimmter Begriff erkannt, aber er iſt nicht die zuſammenhängende Bewegung. Und obwohl ſein Syſtem nicht als in ſeinen Theilen entwickelt er-

ſcheint, ſondern die Theile nebeneinander ſtehen: ſo ſind ſie doch eine Totalität weſentlich ſpekulativer Philoſophie.

Ein Grund, von Ariſtoteles weitläufig zu ſeyn, liegt darin, daß keinem Philoſophen ſo viel Unrecht gethan worden iſt durch ganz gedankenloſe Traditionen, die ſich über ſeine Philoſophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung ſind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philoſophen war. Man ſchreibt ihm Anſichten zu, die gerade das Entgegengeſetzte ſeiner Philoſophie ſind. Plato wird viel geleſen; Ariſtoteles iſt in neuerer Zeit faſt unbekannt, und es herrſchen die falſchſten Vorurtheile über ihn. Seine ſpekulativen, logiſchen Werke kennt faſt Niemand; den naturgeſchichtlichen hat man in neuerer Zeit mehr Gerechtigkeit widerfahren laſſen, aber nicht ſo ſeinen philoſophiſchen Anſichten. Es iſt eine ganz allgemein verbreitete (die gewöhnliche) Meinung, daß ariſtoteliſche und platoniſche Philoſophie ſich geradezu entgegengeſetzt ſeyen: Dieſe ſey Idealismus, jene Realismus und zwar Realismus im trivialſten Sinne. Plato habe die Idee, das Ideal zum Princip gemacht, ſo daß die innere Idee aus ſich ſelber ſchöpfe; nach Ariſtoteles ſey die Seele eine tabula rasa, empfange alle ihre Beſtimmungen ganz paſſiv von der Außenwelt, ſeine Philoſophie ſey Empirismus, der ſchlechteſte Lockeanismus u. ſ. f. Aber wir werden ſehen, wie wenig dieß der Fall iſt. In der That übertrifft an ſpekulativer Tiefe Ariſtoteles den Plato, indem er die gründlichſte Spekulation, Idealismus gekannt hat, und in dieſer ſteht bei der weiteſten empiriſchen Ausbreitung. Auch namentlich bei den Franzoſen exiſtiren noch jetzt ganz falſche Anſichten von Ariſtoteles. Ein Beiſpiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachſagt, ohne daß ſie in ſeinen Werken ſelbſt nachgeſehen, ob es darin ſteht oder nicht, iſt: Daß in den alten Aeſthetiken die drei Einheiten des Drama — der Handlung, der Zeit und des Orts — als règles d'Aristote, la saine doctrine geprieſen werden. Ariſtoteles ſpricht aber nur von der Einheit der Hand-

lung,*) beiläufig von Einheit der Zeit,**) — von der dritten Einheit, des Orts, gar nicht.

Lebensumſtände. Ariſtoteles iſt aus Stagira gebürtig, einer thraciſchen Stadt am ſtrymoniſchen Meerbuſen, einer griechiſchen Kolonie; — ob alſo ſchon in Thracien, ein geborner Grieche. Dieſe griechiſche Kolonie fiel inzwiſchen unter die Herrſchaft Philipps von Macedonien, wie das übrige Land. Sein Geburtsjahr iſt das 1. der 99. Olympiade (384 v. Chr.). Plato wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade (430 v. Chr.) geboren; Ariſtoteles iſt mithin 46 Jahre jünger, und wurde geboren 16 Jahre nach dem Tode des Sokrates (Ol. 95, 1; 400 v. Chr.). Sein Vater Nikomachus, ein Arzt, war Leibarzt bei dem macedoniſchen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus.***) Nach dem Tode ſeiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von Proxenus (ſeinem Verwandten) erzogen, dem er beſtändige Dankbarkeit widmete: deſſen Andenken er ſein ganzes Leben hindurch werth hielt, und es durch Statuen ehrte; auch ihm ſeine Erziehung dadurch vergalt, daß er ſpäterhin ſeinen Sohn Nikanor erzog und an Kindes Statt annahm und zu ſeinem Erben einſetzte. Im 17. Jahre ſeines Alters kam Ariſtoteles nach Athen, und verweilte daſelbſt 20 Jahre im Umgange mit Plato.†) Er hat ſo Gelegenheit gehabt, die platoniſche Philoſophie ganz genau kennen zu lernen; und wenn man daher ſagen hört, er habe ſie nicht verſtanden: ſo zeigt ſich dieß ſchon nach den äußeren Umſtänden als willkürliche, ganz unbegründete Annahme. Ueber das Verhältniß Plato's zu Ariſtoteles, beſonders über den Umſtand, daß Plato nicht den Ariſtoteles zu ſeinem Nachfolger

---

*) *Arist. Poët. c.* 8 (*ed. Bekk.*).

**) *eod. c.* 5.

***) *Diog. Laërt. V*, §. 1, 9: *Buhle: Aristotelis vita* (*Arist. Opera, T. I*) *p.* 81—82.

†) *Ammonius Saccas: Aristotelis vita* (*Buhle: Arist. Op. T. I*) *p.* 43—44; *Diog. Laërt. V*, §. 9, 12, 15.

erwählte in der Akademie, ſondern Speuſipp, einen nahen Verwandten, werden von Diogenes *) eine Menge unnützer, ſich widerſprechender Anekdoten beigebracht. Sollte die Fortſetzung der platoniſchen Schule dieß ausdrücken, daß ſeine Philoſophie genauer im Sinne Plato's darin ſich erhielte: ſo konnte Plato allerdings den Ariſtoteles nicht zu ſeinem Nachfolger ernennen, — ſo war Speuſipp der Mann. Plato hat jedoch in der That den Ariſtoteles zum Nachfolger gehabt; denn Ariſtoteles trug die Philoſophie im Sinne des Plato, aber tiefer und erweiterter vor, — ſo daß er ſie zugleich weiter gebracht hat. Der Verdruß über dieß Uebergehen ſoll die Urſache geweſen ſeyn, daß Ariſtoteles nach Plato's Tode (Ol. 108, 1; 348 v. Chr.) Athen verließ, und einige Jahre bei Hermias, dem Dynaſten von Atarnea in Myſien lebte. Dieſer war nämlich Ariſtoteles' Mitſchüler bei Plato geweſen, und hatte damals mit Ariſtoteles eine enge Freundſchaft geſtiftet. Drei Jahre verlebte Ariſtoteles bei ihm. Hermias, ein unabhängiger Fürſt, wurde nebſt anderen abſoluten griechiſchen Fürſten und Republiken in Kleinaſien von einem perſiſchen Satrapen unterjocht; Hermias wurde nach Perſien zu Artaxerxes gefangen geſchickt, der ihn ohne Weiteres kreuzigen ließ. Um einem ähnlichen Schickſale zu entgehen, entfloh Ariſtoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, ſeiner Gemahlin, nach Mitylene, lebte dort. Dem Hermias aber errichtete er eine Statue in Delphi mit einer Inſchrift, die uns noch erhalten iſt; aus ihr erhellt, daß er hinterliſtig, durch Verrath in die Gewalt der Perſer gekommen. Ariſtoteles verherrlichte ſeinen Namen ebenſo durch eine ſchöne Hymne auf die Tugend, die gleichfalls auf uns gekommen iſt. **)

Von Mitylene wurde er (Ol. 109, 2; 343 v. Chr.) durch Philipp von Macedonien berufen, um die Erziehung des Alex-

*) *Libr. V*, §. 2.

**) *Diog. Laërt. V*, §. 3—4, 7—8; *Buhle: Aristotel. vita*, *p.* 90—92.

ander zu übernehmen, der damals 15 Jahr alt war. Philipp lud ihn dazu in einem bekannten Briefe ein, den wir noch haben. Philipp ſchrieb: „Ich habe einen Sohn, aber ich danke den Göttern weniger, daß ſie mir ihn gaben, als daß ſie ihn zu Deiner Zeit geboren werden ließen. Ich hoffe, daß Deine Sorgfalt und Deine Einſichten ihn meiner, und ſeines künftigen Reiches würdig machen werden." *) Es erſcheint allerdings in der Geſchichte als ein glänzendes Schickſal, der Erzieher eines Alexander geweſen zu ſeyn; Ariſtoteles genoß an dieſem Hofe die Gunſt und Achtung des Philipp und der Olympias im höchſten Grade. Was aus ſeinem Zögling geworden iſt, iſt bekannt; und von welchem Erfolge ſeine Erziehung geweſen iſt, iſt die Größe von Alexander's Geiſt und Thaten, ſo wie deſſen fortdauernde Freundſchaft das höchſte Zeugniß für Ariſtoteles, wenn er eines ſolchen Zeugniſſes bedürfte, — ſie geben ein Zeugniß für den Geiſt der Erziehung. Ariſtoteles hatte auch an Alexander einen anderen, würdigeren Zögling, als Plato in dem Dionyſius gefunden hatte. Plato war es um ſeine Republik, um ein Ideal eines Staates zu thun, das Individuum war nur Mittel; er läßt ſich mit einem ſolchen Subjekte ein, durch den es ausgeführt werden ſollte, das Individuum iſt gleichgültig. Bei Ariſtoteles dagegen fiel dieſe Abſicht weg; er hatte rein nur das Individuum vor, die Individualität als ſolche großzuziehen, auszubilden. Ariſtoteles iſt als tiefer, gründlicher, abſtrakter Metaphyſiker bekannt; daß er es ernſtlich mit Alexander gemeint, zeigt ſich. Die Bildung Alexanders ſchlägt das Geſchwätz von der praktiſchen Unbrauchbarkeit der ſpekulativen Philoſophie nieder. Daß Ariſtoteles mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen oberflächlichen Prinzenerziehung verfuhr, iſt Theils ſchon von dem Ernſte des Ariſto-

*) *Aristotelis Opera (ed. Pac., Aurel. Alobrog. 1607) T. I, in fine: Aristotelis Fragmenta; (cf. Stahr: Aristotelia, Th. I, S. 85 – 91).*

teles, der wohl wußte, was das Wahre und das Wahre in der Bildung iſt, an und für ſich zu erwarten; Theils erhellt es aus dem äußeren Umſtande, daß Alexander, wie er mitten unter ſeinen Eroberungen tief in Aſien hörte, daß Ariſtoteles von dem Akroamatiſchen ſeiner Philoſophie in (metaphyſiſchen, ſpekulativen) Schriften bekannt gemacht habe, ihm einen verweiſenden Brief ſchrieb, worin er ſagte: „Daß er das, was ſie Beide zuſammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekannt machen ſollen.“ Ariſtoteles antwortete Alexander: „Daß es ebenſowohl bekannt gemacht, als nach wie vor nicht bekannt gemacht ſey.“ *)

Es iſt hier nicht der Ort, Alexander als hiſtoriſche Perſon zu würdigen. Was in der Bildung Alexanders Ariſtoteles' philoſophiſchem Unterricht zugeſchrieben werden kann, iſt, daß das Naturell, die eigenthümliche Größe der Anlagen ſeines Geiſtes auch innerlich befreit, zur vollkommenen, ſelbſtbewußten Selbſtſtändigkeit erhoben worden, die wir in ſeinen Zwecken und Thaten ſehen. Er erlangte dieſe vollkommene Gewißheit ſeiner ſelbſt, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens giebt, und die Unabhängigkeit von beſonderen, beſchränkten Planen und ihre Erhebung zu einem ganz allgemeinen Zweck, die Welt einzurichten, zu einem gemeinſchaftlichen, geſellſchaftlichen Leben, Verkehr, Stiftung von Staaten, der zufälligen Individualität entnommen. Alexander führte den Plan aus, den ſein Vater ſchon gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Aſien zu rächen und Aſien Griechenland zu unterwerfen, wie zum trojaniſchen Krieg allein vereinigt — am Anfang und Beſchluß der eigenthümlichen griechiſchen Welt. Er rächte ſo zugleich die Treuloſigkeit und Grauſamkeit, die die Perſer an Ariſtoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete die griechiſche Kultur über Aſien aus, um dieß wilde, nur zerſtörende,

*) *Aulus Gellius: Noctes Atticae, XX, 5.*

in ſich zerfallende Gemenge von höchſter Rohheit, und in gänzliche Schlaffheit, Negation, Verkommenheit des Geiſtes verſunkene Aſien zu einer griechiſchen Weltbildung zu erheben. Und wenn geſagt wird, daß er nur ein Eroberer geweſen ſey, der aber kein Reich von Beſtand zu ſtiften verſtanden habe, indem ſein Reich nach ſeinem Tode ſogleich wieder zerfallen ſey: ſo iſt dieß richtig, wenn die Sache oberflächlicher Weiſe betrachtet wird; nämlich daß ſeine Familie nicht dieſe Herrſchaft behalten hat, — aber die griechiſche Herrſchaft iſt geblieben. Alexander hat nicht Reich für ſeine Familie, ſondern ein weites Reich des griechiſchen Volks über Aſien gegründet; griechiſche Bildung, griechiſche Wiſſenſchaft wurden dort einheimiſch. Die griechiſchen Reiche von Kleinaſien, beſonders von Aegypten ſind Jahrhunderte lang Sitze der Wiſſenſchaft geworden; die Wirkungen davon mögen ſich bis Indien und China erſtreckt haben. Wir wiſſen nicht, ob nicht die Indier das Beſte von ihren Wiſſenſchaften auf dieſem Wege bekommen; es iſt wahrſcheinlich, daß die beſtimmtere Aſtronomie der Indier wohl von Griechen zu ihnen gekommen iſt. Und das ſyriſche Reich, das ſich tief in Aſien hinein erſtreckte, nach Baktrien (das griechiſch baktriſche Reich), iſt es, von wo aus ohne Zweifel durch die griechiſchen Kolonien, die dort angeſiedelt worden ſind, bis ins feſte Aſien, bis China die wenigen wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe gebracht worden ſind, die ſich wie eine Tradition dort erhalten haben, die aber nicht in China wucherten. Die Chineſen ſind ſo ungeſchickt, nicht einen Kalender zu machen zu wiſſen, und für ſich ſcheinen ſie alles Begriffs unfähig zu ſeyn; ſie zeigten alte Inſtrumente, die nicht in ihren Kram paßten, — die nächſte Vermuthung war, daß ſie aus Baktrien kamen. Die Vorſtellungen von den Wiſſenſchaften der Indier und Chineſen ſind falſch.

Nach Ritter *) ſoll Alexander nicht bloß zu erobern ausge-

*) Erdkunde, B. II, S. 839 (Erſte Ausgabe).

zogen ſeyn, ſondern mit der Vorſtellung, daß Er der Herr ſey. Ich bin nicht der Meinung, daß Ariſtoteles dieſen Zweck noch mit einer anderen orientaliſchen Anſchauung verknüpft in die Seele Alexanders gelegt (nämlich im Orient blüht noch der Name Alexander, Iſpander, auch als Dul-k-ar-nein, Menſch mit zwei Hörnern, Jupiter Ammon, älteres orientaliſches Heldenbild); daß macedoniſche Könige Anſpruch gemacht auf Herrſchaft und Abſtammung von Heroengeſchlechtern Alt-Indiens (Dionyſos); ob die „Kenntniß hiervon nicht die eigentliche religiöſe Grundidee war, welche ſich der Seele des jungen Helden bemächtigte, als er, vor ſeinem Zuge nach Aſien, indiſche Prieſterſtaaten, wo die Unſterblichkeit der Seele gelehrt ward, an dem unteren Iſter fand, und ſicher nicht ohne Ariſtoteles' Rath, der durch Plato und Pythagoras ein Eingeweihter indiſcher Weisheit war, den Zug in den Orient begann, und erſt das Orakel der Ammonier (jetzt Siwa) beſuchte, dann das Perſerreich zerſtörte, und Perſepolis verbrannte, die alte Feindin indiſcher Götterlehre, um Rache zu nehmen für allen ſchon durch Darius an den Budiern und deren Glaubensgenoſſen verübten Frevel." Dieß iſt ſinnreiche Kombination aus der gründlichen Beſchäftigung mit den Zuſammenhängen orientaliſcher und indiſcher Ideen, und dem höheren Standpunkt der Geſchichte; — es iſt heterogen. α) Ich halte mich an das Geſchichtliche; und β) Alexanders Zug hat einen ganz anderen hiſtoriſchen, militairiſchen, politiſchen Charakter, ohnehin mit dem Indiſchen nicht viel zu thun gehabt, — es iſt gerade offene Eroberung. Ariſtoteles' Metaphyſik und Philoſophie iſt ganz entfernt von ſolchen Schwindeleien, — Schwärmerei-Phantaſien anzuerkennen. α) Die Erhöhung Alexanders in orientaliſchen Phantaſien zu einem allgemeinen Helden, Gott, iſt nicht verwunderswürdig. Der Dalai-Lama iſt es noch jetzt; Gott und Menſch ſind überhaupt nicht ſo weit auseinander. β) Griechenland ohnehin drängte ſich zur Idee eines Gottes, der Menſch geworden, — nicht entfernte

fremde Bildſäule, ſondern gegenwärtiger, in der gottloſen Welt. Demetrius Phalereus und Andere in Athen wurden bald nachher als Gott verehrt und gefeiert. γ) Das Unendliche iſt ohnehin im Selbſtbewußtſeyn. δ) Die Buddhiſten gehen wohl den Alexander nichts an; in ſeinem indiſchen Zuge kommt nichts davon vor. Die Zerſtörung von Perſepolis iſt genug gerechtfertigt als griechiſche Rache dafür, daß Xerxes die Tempel in Athen, Griechenland zerſtört.

Während Alexander dieſes große Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das größte Individuum, ſo dachte er immer an Kunſt und Wiſſenſchaft. Wie wir in neueren Zeiten wieder geſehen, daß Krieger auch an Wiſſenſchaft und Kunſt in ihren Feldzügen dachten: ſo ließ Alexander die Veranſtaltung treffen, daß dem Ariſtoteles, was von neuen Thieren und Gewächſen in Aſien gefunden wurde, entweder in Natur oder Zeichnungen und Beſchreibungen davon, zugeſchickt wurde. Dieſe Achtung des Alexander verſchaffte dem Ariſtoteles die ſchönſte Gelegenheit, zu ſeiner Erkenntniß der Natur Schätze ſich zu ſammeln. Plinius *) erzählt, „daß Alexander etliche tauſend Menſchen, welche von der Jagd, Fiſch- und Vogelfang lebten, die Aufſeher der Thiergärten, Vogelhäuſer, Teiche des perſiſchen Reichs, an Ariſtoteles gewieſen, ihm von allen Orten Alles zu liefern, was merkwürdig war.“ Solcher Geſtalt haben Alexanders Feldzüge in Aſien die nähere Wirkung für Ariſtoteles gehabt, daß er in Stand geſetzt wurde, der Vater der Naturgeſchichte zu werden, und in 50 Theilen, nach Plinius, eine Naturgeſchichte zu verfaſſen.

Nachdem Alexander ſeinen Zug nach Aſien angetreten, kehrte Ariſtoteles nach Athen zurück als öffentlicher Lehrer, und lehrte dort auf einem öffentlichen Platze, Lyceum, einer Anlage, die Perikles zum Exerciren der Rekruten hatte machen laſſen; ſie

*) Histor. natur VIII, 17 (ed. Bip.).

beſtand in einem Tempel, dem Apollo *Λύκειος* geweiht, — Spaziergänge (*περίπατοι*), mit Bäumen und Quellen und Säulenhallen belebt. Von dieſen Spaziergängen vielmehr erhielt ſeine Schule den Namen der peripatetiſchen, nicht — vom Herumlaufen des Ariſtoteles — weil, wie man ſagt, er beſonders im Gehen ſeine Vorträge ſoll gehalten haben. Er lebte ſo lehrend 13 Jahre in Athen. Aber nach dem Tode Alexanders brach ein ſchon lang aus Furcht vor Alexander, wie es ſcheint, zurückgehaltenes Ungewitter los. Er wurde der Impietät angeklagt. Das Nähere wird verſchiedentlich angegeben: unter Anderem auch, daß ihm ſeine Hymne auf Hermias und die Inſchrift auf der dieſem geweihten Bildſäule zur Laſt gelegt worden ſey. Als er dieſen Sturm herannahen ſah, entfloh er nach Chalcis in Euböa, dem jetzigen Negropont, um den Athenern, wie er ſelbſt ſagte, nicht eine Gelegenheit zu geben, ſich noch einmal an der Philoſophie zu verſündigen. Dort ſtarb er das Jahr darauf, im 63. Jahre ſeines Alters Ol. CXIV, 3. (322 v. Chr.) *)

Die Quelle ſeiner Philoſophie ſind ſeine Schriften; allein wenn wir deren äußeres Schickſal und Beſchaffenheit betrachten, ſo ſcheint es uns die Kenntniß ſeiner Philoſophie aus ihnen ſehr zu erſchweren. Auf ſeine Schriften kann ich mich nicht näher einlaſſen. Diogenes von Laerte **) führt deren eine ſehr große Anzahl an, unter deren Titel wir aber nicht immer genau wiſſen, welches die noch vorhandenen ſind, die darunter verſtanden ſind; die Titel ſind anders. Er giebt als Reihenzahl derſelben 44 Myriaden (440,000) 5270 versus an; ungefähr eine Myriade Zeilen auf ein Alphabet gerechnet, giebt

*) *Diog. Laërt. V*, §. 5 — 6; *Suidas, s. v. Aristoteles; Buhle l. l. p.* 100; *Ammon. Saccas l. l. p.* 47 — 48; *Menag. ad. Diog. Laërt. V*, §. 2; *Stahr a. a. O. S.* 168 — 169; *Bruckeri Hist. crit. phil. I, p.* 788 — 789.

**) *Diog. Laërt. V*, §. 21 — 27.

44 Alphabete, — was wir davon haben, möchte ſich etwa auf 10 Alphabete belaufen, alſo ungefähr nur den vierten Theil. Das Schickſal der ariſtoteliſchen Handſchriften wird ſo angegeben, daß es ſcheinen ſollte, daß es eigentlich unmöglich iſt (man muß wenig Hoffnung haben), daß wir Eine ſeiner Schriften ächt und unverdorben haben; es müſſen Zweifel über ihre Aechtheit entſtehen, und wir müſſen uns verwundern, ſie noch in dieſem Zuſtand auf uns gekommen zu ſehen. Ariſtoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei ſeinen Lebzeiten wenige bekannt, und hinterließ ſie dem Theophraſt, ſeinem Nachfolger, mit ſeiner übrigen ſehr zahlreichen Bibliothek. Dieß iſt wohl die erſte beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichthum und Alexanders Unterſtützung entſtanden; daher die Gelehrſamkeit des Ariſtoteles. Später kam ſie (ein Theil oder Abſchriften) nach Alexandrien, und machte den Grund zur ptolemäiſchen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cäſar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuſkripten des Ariſtoteles ſelbſt aber wird erzählt, daß Theophraſt ſie einem Neleus im Teſtamente vermacht habe, von dem ſie in die Hände von Unwiſſenden kamen, die ſie entweder ohne alle Sorgfalt und Werthſchätzung verwahrten; oder es ſollen (nach Anderen) die Erben des Neleus, um ſie vor den Königen von Pergamus, die ſehr eifrig eine Bibliothek ſammelten, zu retten, ſie in einem Keller vergraben haben, wo ſie vergeſſen, und 130 Jahre gelegen, und alſo ſchlecht zugerichtet worden ſind. Nach dieſem Zeitraum haben nämlich Nachkommen von Theophraſt nach vielen Forſchungen ſie wieder aufgefunden, und an einen Apellikon aus Teſos verkauft, der, was Würmer und Fäulniß verdorben, wieder hergeſtellt, aber dazu eigentlich nicht die Gelehrſamkeit und das Geſchick beſeſſen habe. Deswegen noch Andere darüber gekommen, und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt, und das Verdorbene hergeſtellt haben; ſo daß ſie dadurch ſchon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach

Apellikon's Tode eroberte der Römer Sylla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom ſchleppte, waren auch die Schriften des Ariſtoteles. Die Römer, die mit griechiſcher Wiſſenſchaft und Kunſt eben angefangen hatten bekannt zu werden, und griechiſche Philoſophie eben noch nicht ſchätzten, wußten aus dieſer Beute keinen Gewinn zu ziehen. Ein Grieche Tyrannio erhielt dann ſpäter in Rom die Erlaubniß, des Ariſtoteles Manuſkripte zu gebrauchen und bekannt zu machen, und veranſtaltete eine Ausgabe von ihnen, die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft; hier hatten ſie noch das Schickſal, von den Buchhändlern in die Hände unwiſſender Abſchreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Korruptionen hineinbrachten. *)

So ſoll nun die Quelle der ariſtoteliſchen Philoſophie beſchaffen ſeyn. Ariſtoteles hat zu ſeinen Lebzeiten Vieles bekannt gemacht, — die Handſchriften in der alexandriniſchen Bibliothek; ſehr verbreitet ſcheinen ſie nicht geweſen zu ſeyn. In der That ſind mehrere Werke des Ariſtoteles höchſt korrupt, lückenhaft und unvollſtändig. Mehrere, z. B. die metaphyſiſchen, ſcheinen zum Theil aus mehreren Schriften zuſammengeflickt zu ſeyn; ſo daß die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfſinn den Lauf laſſen kann, und nach dieſem mit vieler Wahrſcheinlichkeit ſich die Sache auf Eine Weiſe erklären kann, — eine Weiſe, der dann ein anderer Scharfſinn wieder eine andere entgegenſtellen kann. So viel bleibt, daß ſie verdorben, oft im Einzelnen (Poetik), und im Größeren nicht zuſammenhängend; öfters kommen faſt wörtliche Wiederholungen ganzer Abſätze vor. Da das Uebel ſo alt iſt, ſo iſt freilich keine gründliche Kur zu erwarten. Inzwiſchen iſt die Sache nicht ganz ſo arg, als ſie nach ſolchen Beſchreibungen ausſieht. Es ſind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können; andere, wenn ſie auch hie und da

*) *Strabo: XIII, p. 419 (ed. Casaub. 1587); Plutarch. in Sulla, c. 26; Brucker. Hist. crit. phil. T. I, p. 798 — 800.*

verdorben, nicht gut geordnet ſind, — ſo thut dieß für den Körper der Sache keinen ſo großen Eintrag, als es ſcheinen könnte. Was wir haben, ſetzt uns darum doch hinreichend in den Stand, uns von der ariſtoteliſchen Philoſophie ſowohl in ihrem großen Umfange, als auch ſogar in vielem Detail eine beſtimmte Vorſtellung zu machen.

Noch aber iſt ein hiſtoriſcher Unterſchied zu bemerken. Es iſt nämlich eine alte Tradition, daß Ariſtoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten, und zweierlei Schriften geſchrieben; — eſoteriſche oder akroamatiſche, und exoteriſche, ein Unterſchied, der auch bei den Pythagoräern vorgekommen. Den eſoteriſchen Vortrag habe er des Morgens im Lyceum gehalten; der exoteriſche habe ſich auf die Uebung in der Redekunſt, im Disputiren, und die Kenntniß der bürgerlichen Geſchäfte bezogen: der andere aber auf die innere tiefere Philoſophie, die Betrachtung der Natur und die eigentliche Dialektik.*) Dieſer Umſtand iſt von keiner Wichtigkeit. Man ſieht gleich ſelbſt, welche Werke eigentlich ſpekulativ und philoſophiſch, und welche mehr nur empiriſcher Natur ſind; es iſt nicht als etwas dem Inhalte nach Entgegengeſetztes anzuſehen, als ob einige für's Volk, andere für ſich.

(α.) Zunächſt iſt zu bemerken, daß der Name ariſtoteliſche Philoſophie ſehr vieldeutig iſt, — daß das, was man ariſtoteliſche Philoſophie nennt, verſchiedene Geſtaltungen gehabt hat, ſehr verſchieden in verſchiedenen Zeiten. Er bezeichnet zuerſt die eigentlich ariſtoteliſche Philoſophie. Was nun die anderen Geſtalten der ariſtoteliſchen Philoſophie anbetrifft, ſo hatte ſie α) zur Zeit Cicero's mehr die Form einer populären Philoſophie, die ſich beſonders auf das Naturgeſchichtliche, Moraliſche legte; ſie ſcheint nicht das Intereſſe gehabt zu haben an der eigentlich ſpekulativen Philoſophie des Ariſtoteles, bei Cicero findet ſich kein Begriff von der ſpe-

*) *Gellius: Noct. Atticae, XX, 5; Stahr a. a. O. S. 110—112.*

kulativen Seite der ariſtoteliſchen Philoſophie. β) Eine weitere Form derſelben iſt die höchſt ſpekulative der alexandriniſchen Philoſophie — daſſelbe was die neupythagoräiſche, auch die neuplatoniſche genannt, die aber ebenſo gut neuariſtoteliſche zu nennen iſt —; die Form, wie ſie von den Alexandrinern als identiſch mit der platoniſchen angeſehen und bearbeitet iſt. γ) Eine Hauptbedeutung iſt ferner diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntniß die ſcholaſtiſche Philoſophie als ariſtoteliſche bezeichnete. Die Scholaſtiker haben ſich viel mit ihr beſchäftigt; aber die Geſtalt, die die Philoſophie des Ariſtoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die ächte Geſtalt derſelben halten. Alle dieſe Ausführungen und der ganze Umfang von Verſtandes-Metaphyſik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Ariſtoteles an. Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt nur hervorgegangen aus Traditionen der ariſtoteliſchen Lehren. δ) Und erſt als die Schriften des Ariſtoteles im Abendlande bekannt geworden ſind, hat ſich eine ariſtoteliſche Philoſophie gebildet, die ſich der ſcholaſtiſchen zum Theil entgegengeſetzt hat, — zu Ausgang der ſcholaſtiſchen Zeit, Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Erſt nach der Reformation ging man zu den Quellen des Ariſtoteles ſelber zurück. ε) Neuſte ſchiefe Vorſtellungen und Auffaſſungen derſelben. Der große Tennemann iſt mit zu wenig philoſophiſchem Sinn begabt, um die ariſtoteliſche Philoſophie auffaſſen zu können; in ſeinen Ueberſetzungen iſt der Sinn des Textes oft verkehrt bis zum Gegentheil.

Die allgemeine Vorſtellung, die man von der ariſtoteliſchen Philoſophie hat, iſt die, daß ſie auf der Empirie beruhe, und daß Ariſtoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Princip des Wiſſens, des Erkennens gemacht hat. So falſch dieſe Anſicht auch einer Seits iſt, ſo iſt doch die Veranlaſſung dazu in der Manier des ariſtoteliſchen Philoſophirens zu ſuchen. Einige beſondere Stellen, die in dieſer Rückſicht herausgehoben werden

und die man beinahe allein verſtanden hat, werden gebraucht, um dieſe Vorſtellung zu beweiſen.

Der allgemeine Charakter des ariſtoteliſchen Philoſophirens iſt ſchon angegeben. Ein Syſtem der Philoſophie haben wir nicht im Ariſtoteles zu ſuchen. Aber über den ganzen Umkreis der menſchlichen Vorſtellungen verbreitet ſich Ariſtoteles, er hat ſie ſeinen Gedanken unterworfen; ſeine Philoſophie iſt ſo umfaſſend. In den beſonderen Theilen des Ganzen ſchreitet Ariſtoteles ebenſowenig deducirend, ableitend fort; ſondern er ſcheint empiriſchen Anfang zu nehmen, er raiſonnirt auch, ſpricht von Erfahrungen. Seine Manier iſt oft die des gewöhnlichen Raiſonnements; dabei iſt dieſes Eigenthümliche, daß er bei dieſem Verfahren doch auch durchaus auf's Tiefſte ſpekulativ iſt.

(β.) Von dem Charakter der ariſtoteliſchen Manier iſt nun zuerſt zu ſprechen. Dieſe Manier beſteht nun darin. Es iſt ihm weſentlich um den beſtimmten Begriff allenthalben zu thun, das Weſen der einzelnen Seiten des Geiſtes und der Natur auf eine einfache Weiſe, d. h. in Begriffsform aufzufaſſen. Daher ein Reichthum und eine Vollſtändigkeit der Seiten, die zeigt, daß ſie die ganze Anſchauung vor ſich hat, und nichts, es ſehe noch ſo gemein aus, auf der Seite liegen läßt. Alle Seiten des Wiſſens ſind in ſeinen Geiſt eingetreten, alle haben ihn intereſſirt, und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abſtraktion kann leicht in Verlegenheit durch den empiriſchen Umfang einer Erſcheinung geſetzt werden, ſich an dieſem geltend zu machen; und für ſich einſeitig fortgehend, ſie nicht erſchöpfen. Ariſtoteles faßt die Erſcheinung meiſt auf; allerdings ſcheint er ſich nur als ein denkender Beobachter zu zeigen, der alle Seiten des Univerſums beachtet. Aber er nimmt alles jenes Einzelne mehr als ſpekulativer Philoſoph auf, und verarbeitet es ſo, daß der tiefſte ſpekulative Begriff daraus hervorgeht. Wir ſahen ohnedieß den Gedanken erſt aus dem Sinnlichen herkommen, und in der Sophiſtik überhaupt an der

Erſcheinung noch unmittelbar ſich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorſtellen kommen die Kategorien vor; das abſolute Weſen, die ſpekulative Anſicht dieſer Momente iſt immer ausgeſprochen im Ausſprechen der Wahrnehmung. Dieß reine Weſen der Wahrnehmung nimmt Ariſtoteles auf. Wenn umgekehrt Ariſtoteles von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt, und zu ſeiner Beſtimmung übergeht: ſo hat dieß ebenſo das Anſehen, daß er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme; und in dieſer Menge geht er wieder alle Weiſen, auch die ganz gemeinen und ſinnlichen, durch. Ariſtoteles nimmt nun den Gegenſtand, den er behandelt, auf; und betrachtet ihn, was für einzelne Beſtimmungen daran vorkommen. Er betrachtet z. B. das Weſen, ἀρχή, αἰτία, das Zugleich (ὁμοῦ) u. ſ. f.; er ſagt: Das Weſen wird geſagt ſo, und auch ſo, in dieſem Sinne, in vielen Bedeutungen, dieſe Beſtimmungen finden ſich daran vor. Er nimmt jede Vorſtellung vor: Denken; ſo in der Phyſik: Bewegung, Zeit, Ort, Wärme, Kälte. Dieſe Gegenſtände werden aufgeführt empiriſch; er nimmt auch die verſchiedenen Gedanken vor, welche die Philoſophen gehabt haben, widerlegt ſie, oft empiriſch, berichtigt ſie, auf mannigfache Weiſe raiſonnirend; und kommt dann zur wahrhaften ſpekulativen Beſtimmung. Es iſt oft (zum Theil) ermüdend, ihm in dieſer bloßen Aufzählung zu folgen, die ohne Nothwendigkeit fortgeht, und wo die Reihe der Bedeutungen, nur ihrem Weſen nach, das als ein gemeinſchaftliches erſcheint, nicht den Beſtimmtheiten nach nur äußerlich aufgefaßt ſich zeigt. Aber dieſe Weiſe bietet eines Theils eine Vollſtändigkeit der Momente, anderen Theils reizt ſie zum eigenen Suchen und Finden der Nothwendigkeit. Von dieſer Reihe geht er dazu über, ſie denkend zu betrachten; und dieß Beſtimmen des Gegenſtandes nach den verſchiedenen Seiten, ſo daß der Begriff daraus hervorgeht, der ſpekulative Begriff, die einfache Beſtimmung, — dieß iſt es, wo Ariſtoteles eigentlich philoſophiſch wird und zugleich darin höchſt ſpekulativ.

Es iſt dem Ariſtoteles gar nicht darum zu thun, Alles auf eine Einheit, oder die Beſtimmungen auf eine Einheit des Gegenſatzes zurückzuführen: ſondern im Gegentheil jedes in ſeiner Beſtimmtheit feſtzuhalten, und ſo es zu verfolgen. α) Jenes kann eines Theils oberflächlich ſeyn, z. B. Irritabilität und Senſibilität, Sthenisch und Asthenisch iſt leere Beſtimmtheit; aber β) iſt es auch nothwendig, die Realität in der einfachen Beſtimmtheit aufzufaſſen, — ihren Ausgangspunkt freilich nicht auf jene Weiſe. Ariſtoteles verläßt die Beſtimmung in einer anderen Sphäre, wo ſie nicht mehr dieſe Geſtalt hat; aber zeigt, wie ſie hier iſt, oder welche Bewegung, Veränderung mit ihr vorgegangen. In ſeiner eigentlichen Spekulation iſt Ariſtoteles ſo tief als Plato, und zugleich entwickelter und bewußter; und die Gegenſätze erhalten eine höhere Beſtimmtheit. Es fehlt bei Ariſtoteles freilich die ſchöne Form Plato's, dieſe Süßigkeit der Sprache (des Schwatzens), dieſer Unterredungston, der ebenſo lebendig, als gebildet und human iſt. Allein wo wir Plato — in ſeinem Timäus — ſeine Idee ſpekulativ ausſprechen (thetiſch) ſehen, ſahen wir das Mangelhafte und Unreine ſowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Ariſtoteles jenes rein, und dieß begriffen ausſpricht. Wir lernen den Gegenſtand in ſeiner Beſtimmung und den beſtimmten Begriff deſſelben kennen. Er ſucht jeden Gegenſtand zu beſtimmen (ὁρίζειν, ὅρος angeben); weiter dringt er aber ſpekulativ in die Natur des Gegenſtandes ein. Dieſer Gegenſtand bleibt aber in ſeiner konkreteren Beſtimmung; er führt ihn ſelten auf abſtrakte Gedankenbeſtimmungen zurück. Das Studium des Ariſtoteles iſt ſo unerſchöpflich. Die Darſtellung iſt ſchwer, weil er nicht auf allgemeinere Principien zurückführt. Um ariſtoteliſche Philoſophie anzugeben, müßte man den beſonderen Inhalt jedes Dings aufführen. Würde es Ernſt mit der Philoſophie, ſo wäre nichts würdiger, als über Ariſtoteles Vorleſungen zu halten.

In dieſem Zuſammenbringen der Beſtimmungen zu einem

Begriff iſt Ariſtoteles groß und meiſterhaft, ſo wie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urtheil in wenig Worten. Es iſt dieß eine Methode des Philoſophirens, die eine ſehr große Wirkſamkeit hat, und die ebenſo in unſerer Zeit angewendet worden iſt, z. B. bei den Franzoſen. Sie verdient in weitere Anwendung zu kommen; denn es iſt gut, die Beſtimmungen der gewöhnlichen Vorſtellung von einem Gegenſtande zum Gedanken zu führen, und ſie dann in der Einheit, in dem Begriff zu vereinigen. Aber allerdings erſcheint dieſe Methode nach einer Seite empiriſch, — und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenſtände, wie ſie in der Vorſtellung ſind; es iſt da keine Nothwendigkeit.

Auf dieſelbe Weiſe, wie nun Ariſtoteles im Einzelnen verfährt, ſo verfährt er auch im Ganzen. Das Ganze des Univerſums, der geiſtigen und ſinnlichen Welt, behandelt er ſo; aber dieſe Menge iſt nur aufgeführt als eine Reihe von Gegenſtänden. Es iſt dieß nun nicht Definition, Konſtruktion u. ſ. f.; die Nothwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Begriff der Philoſophie damaliger Zeit nicht verlangen. Es iſt eine empiriſche Seite des Nacheinander-Betrachtens der Gegenſtände; aber es gehört mehr zur äußeren Manier, das Weitere iſt auf das Tiefſte ſpekulativ. Ariſtoteles verfährt nicht ſyſtematiſch, daß er aus dem Begriff ſelbſt entwickelte; ſondern ſein Fortgang gründet ſich auf die angegebene Weiſe, eben ſo äußerlich anzufangen. Und ſo kommt es, daß er oft eine Beſtimmung nach der anderen abhandelt, ohne ihren Zuſammenhang aufzuzeigen.

(γ.) Das Zweite iſt die Beſtimmung ſeiner Idee. Die allgemeine Idee iſt zunächſt anzugeben mit den beſonderen Hauptmomenten. Ganz im Allgemeinen iſt zu ſagen, daß Ariſtoteles mit der Philoſophie überhaupt anfängt, und zuerſt über die Würde der Philoſophie ſagt im zweiten Kapitel des erſten Buchs der Metaphyſik: „Der Gegenſtand der Philoſophie ſey das am meiſten Wißbare (τὰ μάλιστα ἐπιστητά),“ nämlich „das Erſte und die Urſachen (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια). Denn

durch dieſe und aus dieſen wird alles Andere erkannt," das iſt das Vernünftige; „die Principien werden nicht erkannt durch die Subſtrate (Subjekte, ὑποκείμενα)," darin liegt ſchon das Entgegengeſetzte der gewöhnlichen Anſicht. Ariſtoteles hat erklärt für „die Hauptuntersuchung, das weſentlichſte Wiſſen (ἀρχικωτάτη), die Erkenntniß des Zwecks; dieſer aber iſt das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beſte in der ganzen Natur." Dieß iſt, wie Plato und Sokrates; der Zweck iſt aber das Wahrhafte, Konkrete gegen die abſtrakte platoniſche Idee. Er ſagt dann über den Werth der Philoſophie: „Da man, um die Unwiſſenheit zu fliehen, zu philoſophiren angefangen: ſo erhellt, daß man um des Erkennens willen das Wiſſen verfolgt hat, und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs (χρήσεως) willen. Dieß zeigt ſich auch nach dem ganz äußerlichen Gange (κατὰ τὸ συμβεβηκός). Denn erſt, wenn man mit allen Nothwendigkeiten (den Bedürfniſſen), und was zur Bequemlichkeit, fertig iſt, hat man angefangen, eine ſolche (philoſophiſche) Erkenntniß zu ſuchen. Wir ſuchen ſie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen. Und ſo wie wir ſagen, daß ein freier Menſch der iſt, der um ſein ſelbſt willen iſt, nicht um eines Anderen willen: ſo iſt auch die Philoſophie allein die freie unter den Wiſſenſchaften; weil ſie allein um ihrer ſelbſt willen," das Erkennen des Erkennens wegen, „iſt. Darum wird man ſie mit Recht auch nicht für einen menſchlichen Beſitz halten;", ſie iſt nicht im Beſitz eines Menſchen. „Denn vielfach iſt die Natur der Menſchen abhängig (δούλη);" die Philoſophie iſt aber frei. „So daß, nach Simonides, Gott allein dieſen Preis (γέρας) beſitzt; unwürdig iſt es aber des Menſchen, die Wiſſenſchaft, die ihm gemäß (gegeben, τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην), nicht zu ſuchen. Wenn aber die Dichter etwas ſagen (λέγουσί τι), und der Neid (τὸ φθονεῖν) die Natur des Göttlichen iſt: ſo müßten Alle, die höher hinauswollen, unglücklich ſeyn (εἰκὸς δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς);" die Nemeſis be-

ſtraft eben, was ſich über das Gewöhnliche erhebt, und macht Alles wieder gleich. „Aber das Göttliche kann nicht neidiſch ſeyn," d. h. das, was es iſt, nicht mittheilen, nicht gemeinſchaftlich haben wollen (wie Licht durch Anzünden, opfert es ſich nicht auf), ſo daß den Menſchen dieſe Wiſſenſchaft nicht zukomme; „und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel, und es iſt nicht dafür zu halten, daß irgend eine geehrter (höher zu achten, τιμιωτέραν) ſey. Denn die die göttlichſte iſt, iſt die geehrteſte;" was das Vortrefflichſte hat und mittheilt, iſt geehrt, — die Götter ſind alſo zu ehren, darum weil ſie dieſe Wiſſenſchaft haben. „Gott iſt gehalten (δοκεῖ) für die Urſache und das Princip von Allem; und darum hat Gott ſie auch allein, oder am meiſten." Aber eben deshalb iſt es nicht des Menſchen unwürdig, dieſes höchſte Gut, was ſeiner gemäß, — dieſe Gott gehörende Wiſſenſchaft, — ſuchen zu wollen. „Nothwendiger ſind auch wohl alle anderen Wiſſenſchaften, als die Philoſophie; keine aber iſt vortrefflicher."

Das Nähere der ariſtoteliſchen Philoſophie anzugeben, iſt ſchwierig; er iſt viel ſchwerer, als Plato, zu verſtehen. Dieſer hat Mythen, über das Dialektiſche kann man weggehen und doch ſagen, man habe den Plato geleſen; bei Ariſtoteles geht es aber gleich ins Spekulative. Ariſtoteles ſcheint immer nur über Einzelnes, Beſonderes philoſophirt zu haben, und nicht zu ſagen, was das Abſolute, Allgemeine, was Gott iſt; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Er nimmt die ganze Maſſe der Vorſtellungswelt vor, und geht ſie durch: Seele, Bewegung, Empfindung, Erinnerung, Denken, — ſein Tagewerk, was iſt, — wie ein Profeſſor ſeine Arbeit im halbjährigen Kurſus; und ſcheint nur das Wahrhafte im Beſonderen, nur Beſonderes erkannt zu haben, eine Reihe von beſonderen Wahrheiten, — das Allgemeine hebt er nicht heraus. Dieß hat nichts Glänzendes; er ſcheint nicht zur Idee, dem Allgemeinen ſich erhoben zu haben, — wie Plato von den Ideen, ihrer Herrlich-

keit ſpricht, — führt das Einzelne nicht darauf zurück. α) Die allgemeine Idee hat er nicht logiſch herausgehoben — ſeine ſogenannte Logik iſt etwas Anderes —, ſo wäre ſie für die Methode als der eine Begriff in Allem zu erkennen; β) Nichts als das Eine Abſolute, — ſondern es (die Idee Gottes) erſcheint ſo auch als ein Beſonderes an ſeiner Stelle neben den Anderen, aber iſt alle Wahrheit: „Es giebt Pflanzen, Thiere, Menſchen, dann auch Gott, das Vortrefflichſte.“ Wie ſchon bemerkt, geht Ariſtoteles ganze Reihen von Begriffen durch, aus denen wir aber nur von einzelnen, vom Beſonderen Proben, nähere Vorſtellungen geben wollen.

Ich will zuerſt von ſeiner Metaphyſik, von ihren Beſtimmungen ſprechen; dann den Grundbegriff der Natur angeben, wie er ſich bei Ariſtoteles macht; drittens will ich vom Geiſt, von der Seele Einiges erwähnen; und zuletzt noch von ſeinem logiſchen Begriff beſonders ſprechen.

1. Die Metaphyſik.

Das Allgemeine ſeines Begriffs iſt anzugeben. Seine ſpekulative Idee iſt vorzüglich aus den Büchern der Metaphyſik zu ſchöpfen. Allein dieſe hat die ganz eigene Schwierigkeit in ihrer Zuſammenſetzung, daß entweder mehrere Schriften in Eins zuſammengefügt; oder, wenn der Körper dieſer Schrift ſo Eins iſt, wie es auch wieder wegen des allgemeinen Zuſammenhangs ſcheint: ſo kann nicht geſagt werden, daß ordnungsmäßig und klar verfahren ſey. Metaphyſik iſt nicht ein Name des Ariſtoteles, auch von Aelteren iſt ſein Werk nicht unter dieſem Namen gekannt; was bei uns Metaphyſik, hieß Ariſtoteles *πρώτη φιλοσοφία*. *)

Die reine Philoſophie oder Metaphyſik unterſcheidet Ariſtoteles ſehr beſtimmt von den anderen Wiſſenſchaften als „die

*) *Metaphys. VI*, 1: *Physic. II*, 2: *I*, 9.

Wiſſenſchaft deſſen, was iſt, inſofern es iſt, und was ihm an und für ſich ſelbſt zukommt.“ *) Auf die Beſtimmung deſſen, was nun dieß Weſen iſt, — dieſe Subſtanz (οὐσία) zu erkennen, — geht Ariſtoteles **) vorzüglich. In dieſer Ontologie oder, wie wir es nennen, Logik unterſucht und unterſcheidet er genau die vier Principien: α) die Beſtimmtheit oder Qualität als ſolche, wodurch etwas Dieſes iſt; β) die Materie (ὕλη); γ) das Princip der Bewegung; und δ) das Princip des Zwecks oder des Guten. ***)

Die Idee des Ariſtoteles iſt unterſchieden von der des Plato. Und zwar beſtimmt Plato die Idee als das Gute, als den Zweck, als das Allgemeine überhaupt; Ariſtoteles aber geht weiter. Wir haben davon geſprochen, daß die Idee bei Plato in ſich weſentlich konkret, in ſich beſtimmt iſt. Inſofern die Idee nun in ſich ſelbſt beſtimmt iſt, ſo iſt das Verhältniß der Momente in ihr näher zu faſſen, herauszuheben; und dieſe Beziehung der Beſtimmungen auf einander iſt nun als Thätigkeit überhaupt aufzufaſſen. Uns iſt geläufig, das Mangelhafte von dergleichen im Bewußtſeyn zu haben, das Mangelhafte der Idee, des Allgemeinen, des Gedankens, des Begriffs, deſſen, was nur an ſich iſt. Das Allgemeine hat damit, daß es Allgemeines iſt, noch keine Wirklichkeit; die Thätigkeit der Verwirklichung iſt noch nicht geſetzt, das Anſich iſt ſo ein Träges. Vernunft, Geſetze u. ſ. f. ſind ſo abſtrakt; aber das Vernünftige, als ſich verwirklichend, erkennen wir als nothwendig, — um auf ſolch' Allgemeines, ſolche Vernunft, ſolche Geſetze ſo viel zu halten. Das Platoniſche iſt im Allgemeinen das Objektive, aber das Princip der Lebendigkeit, das Princip der Subjektivität, fehlt darin; und dieß Princip der Lebendigkeit, der Subjektivität, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur beſonderen Subjekti-

*) *Metaphys. IV*, 1.
**) *eod. VII*, 1.
***) *eod. I*, 3.

vität, ſondern der reinen Subjektivität, iſt Ariſtoteles eigenthümlich.

So iſt bei Ariſtoteles auch das Gute, der Zweck, das Allgemeine die Grundlage, das Subſtantielle; und dieß Allgemeine, den Zweck macht er geltend, hält ihn feſt im Gegenſatz gegen Heraklit und gegen die Eleaten. Das Werden des Heraklit iſt eine richtige, weſentliche Beſtimmung; aber die Veränderung entbehrt noch der Beſtimmung der Identität mit ſich, der Feſtigkeit, der Allgemeinheit. Der Strom verändert ſich immer — aber er iſt auch perennirend —, und iſt noch mehr ein Bild, eine allgemeine Exiſtenz; woraus denn ſogleich ſichtbar iſt, daß er vorzüglich gegen Heraklit und Andere ſtreitet, „daß Seyn und Nichtſeyn nicht daſſelbe iſt:“ oder den berühmten Satz des Widerſpruchs begründet, „daß ein Menſch nicht zugleich ein Schiff ſey.“ *) Es erhellt ſogleich, daß Ariſtoteles nicht das reine Seyn oder Nichtſeyn verſteht, dieſe Abſtraktion, die weſentlich nur das Uebergehen des Einen in das Andere iſt; ſondern unter dem, was iſt, verſteht er weſentlich die Subſtanz, Idee. Ariſtoteles fragt nur nach dem, was das Bewegende iſt; und dieß iſt der λόγος, der Zweck. Wie er gegen das Princip der bloßen Veränderung das Allgemeine feſthält: ſo macht er im Gegentheil gegen die Pythagoräer und gegen Plato, gegen die Zahl, die Thätigkeit geltend. Thätigkeit iſt auch Veränderung, aber Veränderung als identiſch mit ſich bleibend, — iſt Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen geſetzt als die ſich ſelbſt gleiche Veränderung: iſt ein Beſtimmen, welches iſt Sichſelbſtbeſtimmen. In der bloßen Veränderung iſt dagegen das Erhalten ſeiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Das Allgemeine iſt thätig, beſtimmt ſich; und der Zweck iſt das Sichſelbſtbeſtimmen, was ſich realiſirt. Dieß iſt die Hauptbeſtimmung, auf die es bei Ariſtoteles ankommt.

*) *Metaphys. IV*, 3—6.

Das Nähere ſind nun die zwei Hauptformen, welche er beſtimmt: α) als die der Möglichkeit (δύναμις, potentia); und β) der Wirklichkeit (ἐνέργεια, actus), noch beſtimmter der Entelechie (ἐντελέχεια), welches in ſich Zweck und Realiſirung des Zwecks iſt. Dieß ſind Beſtimmungen, die allenthalben bei Ariſtoteles *) vorkommen, und die man kennen muß, um ihn zu faſſen. Der Hauptbegriff der Subſtanz iſt, daß ſie nicht nur Materie iſt. **) Alles Seyende enthält Materie, alle Veränderung erfordert ein Subſtrat (ὑποκείμενον), an dem ſie vorgeht. Die Materie ſelbſt aber iſt nur die Potenz, eine Möglichkeit, ſie iſt nur δυνάμει, — nicht die Wirklichkeit, dieß iſt die Form; daß ſie wahrhaft ſey, dazu gehört Form, Thätigkeit. ***) Δύναμις heißt gar nicht Kraft bei Ariſtoteles (Kraft iſt vielmehr unvollkommene Geſtalt der Form), ſondern mehr Möglichkeit, Vermögen, nicht die unbeſtimmte Möglichkeit; ἐνέργεια aber iſt die reine Wirkſamkeit aus ſich ſelbſt. Durch das ganze Mittelalter waren dieſe Beſtimmungen wichtig. Δύναμις iſt Anlage, das Anſich, das Objektive bei Ariſtoteles; dann das abſtrakt Allgemeine überhaupt, die Idee, ſie iſt nur potentia. Erſt die Energie, die Form iſt die Thätigkeit, das Verwirklichende, die ſich auf ſich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen ſagen, das Weſen: ſo iſt damit noch nicht Thätigkeit geſetzt; Weſen iſt nur an ſich, iſt nur Möglichkeit, iſt ohne unendliche Form. Die Materie iſt nur das, was an ſich iſt; denn wenn ſie alle Formen annehmen kann, ſo iſt ſie eben nicht ſelbſt das formirende Princip. Dabei hat die weſentlich abſolute Subſtanz Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie, nicht von einander getrennt. Die Materie iſt nur eine Möglichkeit, die Form giebt ihr die Wirklichkeit; aber ſo iſt Form nicht ohne Materie oder die Möglichkeit, — die Materie iſt gewöhnlich im gemeinen Le-

*) *Metaphys. IX*, 1 — 7; *etc.*
**) *eod. VII*, 3.
***) *eod. VIII*, 1 — 2.

ben das Subſtantielle. Energie iſt konkreter Subjektivität, Möglichkeit das Objektive; das wahrhaft Objektive hat allerdings auch Thätigkeit in ſich, wie das wahrhaft Subjektive auch δύναμις.

Aus dieſer Beſtimmung erhellt eine Art des Gegenſatzes der ariſtoteliſchen Idee gegen die platoniſche. Ariſtoteles polemiſirt oft gegen die Zahlen und Ideen. Plato drückt das Weſen mehr als das Allgemeine aus, wodurch das Moment der Wirklichkeit ihm zu fehlen oder wenigſtens in den Hintergrund zu ſtehen kommen ſcheint. Und in der That iſt dieß negative Princip auch nicht ſo unmittelbar ausgedrückt, aber weſentlich iſt es daran, wenn es die Einheit Entgegengeſetzter iſt; denn dieſe Einheit iſt weſentlich negative dieſer Entgegengeſetzten, was ihr Andersſeyn, Entgegenſetzung aufhebt, und ſie in ſich zurückführt. Was als Wirklichkeit, Energie ausgedrückt iſt, iſt eben dieſe Negativität, Thätigkeit, thätige Wirkſamkeit: ſich ſelbſt, dieſes Fürſichſeyn entzweien, die Einheit aufheben, und die Entzweiung ſetzen, — nicht mehr Fürſichſeyn, ſondern Seyn-für-Anderes, alſo Negativität gegen die Einheit. Die Idee iſt mehr: Das Aufheben der Entgegengeſetzten, aber Eins der Entgegengeſetzten iſt ſelbſt die Einheit. Wenn bei Plato das affirmative Princip, die Idee als nur abſtrakt ſich ſelbſt gleich, das Ueberwiegende iſt: ſo iſt bei Ariſtoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, ſondern als Unterſcheiden, Beſtimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben. *)

Was Ariſtoteles gegen die platoniſchen Ideen einwendet, iſt weitläufig. **) Er findet dieſe Principe nicht genügend. (Wir ſahen oben ſchon, daß auch Ariſtoteles das Allgemeine, den Zweck, aber hauptſächlich das Princip der Individuation auf-

*) *cf. Metaphys. VII*, 13: ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.
**) eod. I, c. 7, 9.

ſtellt.) Die Thätigkeit, Wirklichkeit ſey nicht in ihnen zu finden; daß die wirklichen Dinge Theil haben an den Ideen (*παραδείγματα*), ſey leeres Gerede (*κενολογεῖν*) und Metaphern. Es gebe ſo viele Beſtimmtheiten, als Dinge. Es enthalte Widerſprüche, ſelbſtſtändige Gattungen anzunehmen: Sokrates, Menſch, zweifüßig, Thier.

Ariſtoteles unterſcheidet an der Subſtanz, inſofern die Momente Thätigkeit und Möglichkeit nicht in Eins, ſondern noch getrennt erſcheinen, mannigfache Momente. Die nähere Beſtimmung dieſes Verhältniſſes der Form zur Materie, der Energie zur Möglichkeit, und die Bewegung dieſes Gegenſatzes giebt die unterſchiedenen Weiſen der Subſtanz. Hier geht Ariſtoteles nun die Subſtanzen durch; und ſie erſcheinen bei ihm mehr als eine Reihe von verſchiedenen Arten der Subſtanzen, nach einander betrachtet, als in ein Syſtem zuſammengebracht. Deren ſind einige Hauptbeſtimmungen unter anderen folgende drei Momente.

a. „Die ſinnliche empfindbare Subſtanz," *) eine endliche Subſtanz, iſt nur nach dieſer Form, die die einer Materie hat, von der die Form unterſchieden iſt, eine äußerliche iſt. Dieß macht die Natur des Endlichen überhaupt aus, Trennung der Form, des Aeußerlichen, von der Materie; die Form an ihr iſt auch das Wirkſame, der Form kommt die Thätigkeit zu, — aber ſie iſt hier äußerlich, unterſchieden von der Materie. „Die ſinnliche Subſtanz," ſagt Ariſtoteles, „hat die Veränderung an ihr, aber ſo, daß ſie in das Entgegengeſetzte übergeht. Eins dieſer Entgegengeſetzten bleibt, das andere verſchwindet; das Dritte außer dieſen Entgegengeſetzten, was ſich erhält, das Dauernde in dieſer Veränderung iſt die Materie. Die Haupt-Kategorien," die er nennt, „ſind die vier Unterſchiede, nämlich: α) nach dem Was (*κατὰ τὸ τί*)" — *εἶδος*, dem Zweck, der einfachen Beſtimmung —; β) „oder nach der Qualität (*ποιόν*)," den wei-

*) *Metaphys. XII*, 1—2; *VII*, 7.

teren Eigenſchaften; γ) „oder Quantität (ποσόν); δ) oder Wo (ποῦ).“ Es ſind die Kategorien von: α) „Entſtehung und Untergang nach dem Was (κατὰ τόδε),“ dem beſtimmten Weſen; β) „Vermehrung und Verminderung nach der Quantität; γ) Veränderung nach den Eigenſchaften (πάθος)“ — wohl nach dem ποιόν —; δ) „Bewegung nach dem Orte. Die Materie iſt“ das todte Subſtrat, das Subjekt, „die Grundlage, an der die Veränderung vorgeht;“ die Materie leidet Veränderungen. „Die Veränderung ſelbſt iſt aus dem, was der Möglichkeit nach iſt, in die Wirklichkeit; das mögliche Weiße verändert ſich ins wirkliche Weiße. Nicht aus dem Nichts entſtehen nach Zufall die Dinge; ſondern Alles entſteht aus einem Seyenden,“ — Identität. „Das Mögliche heißt alſo ſelbſt ein Seyendes;“ dieß, als allgemein in ſich Seyendes, bringt dieſe Beſtimmungen herbei, ohne eine aus der anderen aufzuzeigen. „Die Materie iſt das Einfache, — die Möglichkeit“ näher beſtimmt „iſt dieſelbe, aber als entgegengeſetzt; Etwas wird nur dieſe Materie in der Wirklichkeit, das ſeine Materie auch der Möglichkeit nach war.“ Es iſt alſo geſetzt: α) Materie, das allgemeine Weſen, Subſtrat der Veränderung, gleichgültig gegen das Entgegengeſetzte; β) die Beſtimmtheiten, das Negative, gegen einander; γ) das Bewegende, die reine Thätigkeit. So erſcheinen an der ſinnlichen Subſtanz die Momente verſchieden, aber noch nicht die Rückkehr in ſich; aber die Thätigkeit iſt das Negative, welches ideell das Entgegengeſetzte in ſich enthält (eins aufhebt), — alſo ſchon auch das, was werden ſoll.

b. Eine höhere Art*) iſt die, wo die Thätigkeit hereinkommt, die Energie, der actus überhaupt, das abſtrakt Negative, aber enthaltend das, was werden ſoll; die ſinnliche Geſtalt an ihr iſt nur die Veränderung. Inſofern alſo nun die Thätigkeit das enthält, was werden ſoll, iſt ſie der Verſtand

*) *Metaphys. IX, 2: VII, 7; XII, 3.*

(νοῦς); und ſein Inhalt iſt der Zweck (εἶδος), und dieſer iſt dieß, durch die Thätigkeit, die Energie, geſetzt, verwirklicht zu werden. Die Momente näher beſtimmt, ſo iſt Materie das Subjekt der Veränderung, — auch hier haben wir Materie, δύναμις. Die beiden Extreme ſind die Materie (Möglichkeit), und der Gedanke (Wirkſamkeit), — ein Mal das paſſive Allgemeine, das andere Mal das thätige Allgemeine. In dieſe beiden Momente ſelbſt fällt die Veränderung nicht; denn ſie ſind das Anſichſeyende, Allgemeine als ſolche in entgegengeſetzter Form. „Was verändert wird, iſt Etwas" (die Beſtimmtheit), „und geht von einem Anderen ins Andere" (in das Entgegengeſetzte) „über, durch ein Anderes, von dem es bewegt wird; worin" (Ort), — „die Materie: und zu was, — die Idee," Zweck, das Allgemeine. — (Inſofern dieß Allgemeine das Bewegende iſt, heißt es Urſache, ἀρχή, inſofern es aber Zweck iſt, iſt es der Grund, αἰτία.) *) — Aber die Form iſt die Einheit Beider, beſteht aus Materie oder Subſtrat, und Thätigkeit; was Ariſtoteles nicht weiter erläutert, wie ſie an dieſer ſind, — entgegengeſetzt als Aufzuhebendes und zu Setzendes. Das Thätige ſetzt ſeinen Inhalt in die Wirklichkeit, der Inhalt bleibt derſelbe; es iſt aber noch Materie, die von der Thätigkeit verſchieden iſt, wenn auch beide verbunden ſind. Bei der ſinnlichen Subſtanz iſt das Thätige noch ganz verſchieden von der Materie. Der νοῦς iſt aber an ſich für ſich beſtimmt, dieſer Inhalt wird actu; aber der Verſtand bedarf ſo noch der Materie, mit der er noch nicht identiſch iſt, — ſie iſt vorausgeſetzt. Das, was gewöhnlich bei Ariſtoteles als Energie vorkommt, kommt auch als Entelechie vor. Dieß iſt näher dieſelbe Begriffsbeſtimmung der Energie, aber inſofern ſie freie Thätigkeit iſt und den Zweck in ſich ſelbſt hat, ihn ſich ſelbſt ſetzt, und thätig iſt, ihn ſich zu ſetzen, — Beſtimmen, als Beſtimmen des Zwecks, Realiſiren des Zwecks. Die Seele iſt

*) *Metaphys. V*, 1 — 2.

weſentlich Entelechie, λόγος, — allgemeines Beſtimmen, was ſich ſetzt, ſich bewegt.

c. Der höchſte Punkt iſt aber vielmehr, wo δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια vereint ſind. Die abſolute Subſtanz, das Wahrhafte, Anundfürſichſeyende, beſtimmt ſich hier bei Ariſtoteles *) näher ſo, daß ſie das „Unbewegte," Unbewegliche „und Ewige" iſt, aber das zugleich „bewegend," reine „Thätigkeit," actus purus, iſt. Dieß das allgemeine Moment. Wenn es in neueren Zeiten neu geſchienen hat, das abſolute Weſen als reine Thätigkeit zu beſtimmen: ſo ſehen wir dieß aus Unwiſſenheit des ariſtoteliſchen Begriffs. Die Scholaſtiker haben dieß mit Recht für die Definition Gottes angeſehen: Gott iſt die reine Thätigkeit, iſt das, was an und für ſich iſt; er bedarf keines Materials, — keinen höheren Idealismus giebt es nicht. Oder anders ausgedrückt: Er iſt die Subſtanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit hat, deren Weſen (potentia) Thätigkeit ſelbſt iſt, wo Beides nicht getrennt iſt; an ihr iſt die Möglichkeit nicht von der Form unterſchieden, ſie iſt es, die ihren Inhalt, ihre Beſtimmungen ſelbſt, ſich ſelbſt producirt. Hier unterſcheidet ſich Ariſtoteles von Plato, und polemiſirt aus dieſem Grunde gegen Zahl, die Idee und das Allgemeine, weil, „wenn dieß" unbewegt, ſeyend an und für ſich, „nicht als Thätigkeit, Wirkſamkeit beſtimmt wird, keine Bewegung iſt;" es iſt nicht identiſch mit der reinen Thätigkeit, ſondern als ruhend aufgefaßt. Die ruhenden Ideen, Zahlen Plato's bringen nichts zur Wirklichkeit; das Abſolute iſt in ſeiner Ruhe zugleich abſolute Thätigkeit. Energie nennt er auch Entelechie; ſie hat ein τέλος in ſich, iſt nicht nur formelle Thätigkeit, wo der Inhalt ſonſt woher kommt. „Es iſt möglich, daß das, was Möglichkeit hat" (δυνάμει iſt, das Ding an ſich, — mit ſolcher leeren Abſtraktion hat Ariſtoteles nichts zu thun), „nicht thätig (wirk-

*) *Metaphys. XII*, 6; (*cf. IX*, 8), XII, 7.

lich) iſt (ἐνεργεῖν); es hilft alſo nichts, die Subſtanzen (οὐσίας) ewig zu machen, wie die Ideen (τὰ εἴδη)" des Platon und die Zahlen der Pythagoräer, „wenn nicht ein Princip, das bewegen kann (μεταβάλλειν, des Beſtimmens), darin iſt. Wenn die ἀρχὴ ſich nicht bewegt, ſo iſt ſie nicht thätig, und ihre οὐσία iſt nur eine δύναμις; das, was der Möglichkeit nach iſt, kann auch nicht ſeyn. Es muß alſo ein Princip geben, deſſen Subſtanz als Thätigkeit (Bewegung) gefaßt werden muß," Wirkſamkeit gehört ihr ſelbſt an; ſo iſt beim Geiſt die Energie die Subſtanz ſelber.

„Dieſe Subſtanz iſt ferner ohne Materie;" denn die Materie iſt als ſolche geſetzt als das Paſſive, woran die Veränderung vorgeht, das daher nicht unmittelbar (ſchlechthin) Eins iſt mit der reinen, weſentlichen Thätigkeit. Hier die Weiſe, wie auch ſonſt, ein Prädikat nur zu verneinen, aber was ſeine Wahrheit, iſt nicht geſagt; die Materie iſt jenes Moment des unbewegten Weſens. „Es ſcheint hier aber der Zweifel zu entſtehen. Denn alles Thätige ſcheint δύνασθαι, aber nicht alles Mögliche (δυνάμενον) zu energiren; ſo daß die Möglichkeit das Erſte (πρότερον) zu ſeyn ſcheint," — ſie iſt das Allgemeine. Alles Energiſche hat auch Möglichkeit, aber es giebt auch Möglichkeit, die nicht energirt; ſo könnte man denken, die Möglichkeit ſtände höher. „Aber wenn es ſo wäre, ſo würde Nichts der Seyenden (οὐδὲν τῶν ὄντων) ſeyn; denn es iſt möglich, daß es zwar ſeyn könnte, aber noch nicht wäre (ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι). Die Energie iſt das Höhere, Frühere" (prius), „als die Möglichkeit." Ariſtoteles bemerkt in dieſer Rückſicht: „Es iſt daher nicht zu ſagen, wie die Theologen ſagen, daß zuerſt in unendlicher Zeit ein Chaos" (Kronos) „oder die Nacht" — die Materie das erſte Seyende — „war, oder wie die Phyſiker, daß Alles zumal. Denn wie könnte Etwas ſeyn, wenn Nichts der Wirklichkeit nach Urſache wäre (μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον)? Denn die Materie be-

wegt nicht ſich ſelber, ſondern der Werkmeiſter. Leucipp und Plato ſagen, die Bewegung ſey immer; aber ſie ſagen nicht, warum (διὰ τί). Die reine Thätigkeit iſt vor (πρότερον) der Möglichkeit, nicht der Zeit nach, ſondern dem Weſen nach," — dieſe ein untergeordnetes, vom Allgemeinen entferntes Moment; denn das abſolute erſte Weſen iſt „das, was in gleicher Wirkſamkeit ſich immer gleich bleibt." Bei jener Vorausſetzung eines Chaos u. ſ. f. wird eine Wirkſamkeit geſetzt, die auf Anderes geht, nicht auf ſich ſelbſt, eine Vorausſetzung hat; das Chaos iſt nur Möglichkeit.

Als das Weſen, das Wahrhafte, iſt alſo zu ſetzen, was ſich in ſich ſelbſt, alſo „im Kreiſe, bewegt; und dieß iſt nicht nur in der denkenden Vernunft zu ſehen, ſondern auch durch die That (ἔργῳ)," — d. i. es iſt vorhanden, exiſtirt realiter in der ſichtbaren Natur. Dieß folgt aus der Beſtimmung des abſoluten Weſens, als thätigen, das in die Wirklichkeit, gegenſtändliche Weiſe, treten macht. Als das ſich Gleiche, was ſichtbar iſt, iſt dieß abſolute Weſen „der ewige Himmel;" die zwei Weiſen der Darſtellung des Abſoluten ſind denkende Vernunft und ewiger Himmel. Der Himmel iſt aber bewegt; „er iſt aber auch ein Bewegendes." Da das Kuglichte „Bewegendes und Bewegtes iſt, ſo iſt eine Mitte, welche bewegt, das Unbewegte iſt, — ſelbſt zugleich eine Subſtanz und die Energie;" ſie beſtimmt dem Ariſtoteles den Kreis der in ſich zurückkehrenden Vernunft, — mit neueren Beſtimmungen gleichlautend. Das Unbewegte, was bewegt, — dieß iſt eine große Beſtimmung; das Sichſelbſtgleichbleibende, die Idee, bewegt und bleibt in der Beziehung auf ſich ſelbſt. Er erläutert dieß folgendermaßen: „Sein Bewegen iſt auf folgende Weiſe beſtimmt. Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; dieß, was begehrt wird und gedacht wird, iſt ſelbſt unbewegt," *) ruhend. Es iſt Zweck; dieſer In-

*) l. l.: τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα· τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

halt oder Zweck iſt aber das Begehren und Denken ſelbſt; ſolcher Zweck heißt Schönes, Gutes. „Was begehrt wird, iſt das, was als ſchön erſcheint“ (gefällt), „deſſen Erſtes“ oder Zweck, „was mit dem Willen gewollt wird, iſt, was ſchön iſt.“ Es iſt als gegenſtändliches Weſen geſetzt, was „wir aber begehren, weil es ſo erſcheint,“ gegeben iſt; „mehr als daß es ſo erſcheint, weil wir es begehren.“ Denn dann wäre es ſchlechthin durch die Thätigkeit geſetzt; es ſelbſt iſt ſelbſtſtändig, unſer Begehren wird erſt erweckt. „Das“ wahre „Princip iſt“ hierin aber „das Denken; denn der Gedanke wird nur von dem Gedachten bewegt.“ Der Gedanke hat Gegenſtand; er iſt das Unbewegte, welches bewegt. Aber dieſer Inhalt iſt ſelbſt ein Gedachtes, ſo ſelbſt Produkt des Gedankens; es iſt unbewegt, und ſo ganz identiſch mit der Thätigkeit des Denkens. Hier im Denken iſt ſo dieſe Identität vorhanden; das, welches bewegt wird, und welches bewegt, iſt daſſelbe. „Dieß Gedachte aber“ (man traut kaum ſeinen Augen) „iſt die andere Reihe an und für ſich ſelbſt, iſt ſich ſelbſt ſein eigenes Element,“ — der als gegenſtändlich geſetzte an und für ſich ſeyende Gedanke; „und dieſes anderen Elements Subſtanz iſt die erſte: die erſte Urſache iſt einfach — nicht Eins —, und die reine Thätigkeit.“ *) Die οὐσία dieſes Gedankens iſt das Denken; dieſes Gedachte iſt alſo die abſolute Urſache, ſelbſt unbewegt, aber identiſch mit dem Gedanken, der von ihm bewegt wird. „Das Schöne und das Beſte“ (die Pflicht, das Anundfürſichſeyende, Endzweck) „iſt eben ſolches,“ — ein Unbewegtes, das bewegt. „Daß aber das Unweswillen zum Unbewegten gehört, zeigt der Begriff.“ **) — „Was bewegt wird, kann ſich auch anders verhalten. Der Trieb (φορά) über-

*) l. l.: νοητὸν δὲ ἕτερα στοιχεῖα (ein gutes Wort, — ein Element, mit ſich ſelbſt zu beſtimmen) καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς καὶ κατ' ἐνέργειαν.

**) l. l.: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ στοιχείᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν ταῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ.

haupt iſt die erſte Veränderung; die erſte iſt die Kreisbewegung, dieſe aber wird von jenem bewegt.“ Jenes, der Begriff, principium cognoscendi, iſt auch das Bewegende, principium essendi; er ſpricht es als Gott aus, und zeigt die Beziehung auf das einzelne Bewußtſeyn.

„Die erſte Urſache iſt nothwendig. Nothwendig wird auf dreierlei Weiſen geſagt: α) durch Gewalt, was gegen die Neigung (παρὰ τὴν ὁρμήν); β) das Zweite, ohne welches nicht das Gute; γ) was nicht auf eine andere Weiſe ſeyn kann, ſondern ſchlechthin iſt. An einem ſolchen Princip des Unbewegten iſt nun der Himmel aufgehangen, und die ganze Natur,“ — das ſichtbare Ewige, und das ſichtbare Veränderliche. Dieſes Syſtem dauert ewig und bleibt immer ſo. „Uns,“ als Einzelnen, „iſt nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt, Leben, welches das vortrefflichſte iſt, darin vergönnt. Jenes aber iſt immer ſo; uns aber iſt es unmöglich. Weil aber deſſen Thätigkeit“ (ἐνέργεια τούτου, des Himmels) „ſelbſt auch Genuß (ἡδονή) iſt: ſo iſt deswegen Wachen, Empfinden und das Denken (νόησις) das Genußreichſte,“ — entgegengeſetzt dem Schlafen; „Hoffnungen aber und Erinnerungen“ (ſind erſt Genuß) „um dieſer willen,“ weil ſie Energien ſind. „Das Denken aber, das rein für ſich ſelbſt iſt, iſt ein Denken deſſen, was das Vortrefflichſte an und für ſich ſelbſt iſt,“ — abſoluter Endzweck für ſich ſelbſt. Dieſer Endzweck iſt der Gedanke ſelbſt; die Theorie iſt daher das Vortrefflichſte. „Der Gedanke (ὁ νοῦς) denkt aber ſich ſelbſt durch Annahme (μετάληψιν, Aufnahme) des Gedachten (νοητοῦ)“ als ſeines Gegenſtandes, ſo iſt er receptiv: „er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt (νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν); ſo daß der Gedanke und das Gedachte daſſelbe iſt,“ der Gegenſtand ſchlägt um in Aktivität, Energie.

Das Haupt-Moment in der ariſtoteliſchen Philoſophie iſt, daß das Denken und das Gedachte Eins iſt, — daß das Objektive und das Denken (die Energie) ein und daſſelbe iſt.

„Denn das Aufnehmende des Gedachten und des Weſens iſt der Gedanke.“ Das Denken iſt das Denken des Denkens. Vom Denken ſagt Ariſtoteles: „Es wirkt, inſofern es hat“ (oder: ſein Beſitz iſt Eins mit ſeiner Wirkſamkeit); „ſo daß Jenes“ (das Wirken, die Thätigkeit) „mehr göttlich iſt, als dasjenige, was die denkende Vernunft (*νοῦς*) Göttliches zu haben meint“ (das *νοητόν*).*) Nicht das Gedachte iſt das Vortrefflichere, ſondern die Energie ſelbſt des Denkens. „Die Spekulation (*ἡ θεωρία*) iſt ſo das Erfreulichſte“ (Seligſte, *ἥδιστον*) „und Beſte“ (Höchſte). „Wenn nun Gott immer ſo wohl daran iſt, als wir zuweilen (*εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτὲ, ὁ θεὸς ἀεί*)“ — bei uns als einzelner Zuſtand, Gott iſt dieß ewige Denken ſelbſt —: „ſo iſt er bewundernswürdig (*θαυμαστόν*); wenn noch mehr, — noch bewundernswürdiger.“ (Die Menſchen ſind durch das Bewundern — Ahnen, Anſchauen, Wiſſen eines Höheren — zur Philoſophie gekommen.)**) „So iſt er aber daran (*ἔχει δὲ ὧδε*). Es iſt aber auch Leben in ihm vorhanden. Denn die Wirkſamkeit des Gedankens iſt Leben“ (*καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*). Beſſer: Denn das Leben des *νοῦς* iſt Wirkſamkeit. „Er aber iſt die Wirkſamkeit (*ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια*); die auf ſich ſelbſt gehende Wirkſamkeit iſt deſſen vortrefflichſtes und ewiges (*ἀΐδιος*) Leben. Wir ſagen aber, daß Gott ein ewiges und das beſte Leben ſey. — Dieſe *οὐσία* iſt ferner keine Größe.“

Der Begriff ſagt: Das Wahre iſt die Einheit des Subjektiven und Objektiven, und darum weder das Eine noch das Andere, wie ſowohl das Eine als das Andere. In dieſen tiefſten ſpekulativen Formen hat Ariſtoteles ſich herumgearbeitet. Das Anſich, der Gegenſtand, iſt nur die *δύναμις*, das Mögliche;

*) *l. l.*: *τὸ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο* (daß er ſich ſelbſt denkt) *μᾶλλον τοῦτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν.*

**) *Metaphys. I*, 2.

das Wahrhafte iſt ihm dieſe Einheit ſelbſt. Einheit iſt ſchlechter Ausdruck; ſie iſt Abſtraktion, bloßer Verſtand. Die Philoſophie iſt nicht Identitätsſyſtem; das iſt unphiloſophiſch. So iſt es bei Ariſtoteles auch nicht trockene Identität; ſie iſt nicht das τιμιώτατον, Gott, ſondern dieß iſt die Energie. Sie iſt Thätigkeit, Bewegung, Repulſion, — und ſo nicht todte Identität; ſie iſt im Unterſcheiden zugleich identiſch mit ſich. Wenn Ariſtoteles die ſtroherne Verſtandes-Identität oder die Erfahrung (nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu) zum Princip gemacht hätte: ſo wäre er niemals zu ſolcher ſpekulativen Idee (νοῦς und νοητόν) gekommen. Möglichkeit und Wirklichkeit ſind identiſch; νοῦς iſt auch δύναμις, aber nicht Möglichkeit das Allgemeinere — darum Höhere —, ſondern Einzelnheit, Thätigkeit. Er unterſcheidet zweierlei νοῦς, den aktiven und paſſiven. Der νοῦς als paſſiv iſt nichts Anderes als das Anſich, die abſolute Idee als an ſich betrachtet, der Vater; aber erſt als Thätiges wird es geſetzt. Jedoch dieß Erſte, Unbewegte, als von der Thätigkeit unterſchieden, als paſſiv, iſt doch als Abſolutes die Thätigkeit ſelbſt. Dieſer νοῦς iſt Alles an ſich; aber es iſt erſt Wahrheit durch die Thätigkeit.

Das Denken iſt dem Ariſtoteles ein Gegenſtand, wie die anderen, — eine Art von Zuſtand. Er ſagt nicht, es ſey allein die Wahrheit, Alles ſey Gedanke; ſondern er ſagt, es iſt das Erſte, Stärkſte, Geehrteſte. Daß der Gedanke, als das zu ſich ſelbſt ſich Verhaltende, ſey, die Wahrheit ſey, ſagen wir. Ferner ſagen wir, daß der Gedanke alle Wahrheit ſey; nicht ſo Ariſtoteles. Ebenſo haben wir in der Vorſtellung Empfindung u. ſ. w. als Wirkliches neben dem Denken. Wie jetzt die Philoſophie ſpricht, drückt ſich Ariſtoteles nicht aus; dieſelbe Anſicht liegt aber durchaus zu Grunde. Eben dieß iſt die ſpekulative Philoſophie des Ariſtoteles, Alles denkend zu betrachten, in Gedanken zu verwandeln. Ariſtoteles denkt die Gegenſtände, und indem ſie als Gedanken ſind, ſind ſie in ihrer Wahrheit; das

iſt ihre οὐσία. Das heißt nicht, daß die Gegenſtände der Natur darum ſelbſt denkend ſeyen. Die Gegenſtände ſind ſubjektiv von mir gedacht; dann iſt mein Gedanke auch der Begriff der Sache, und dieſer iſt die Subſtanz der Sache. In der Natur exiſtirt der Begriff nicht als Gedanke in dieſer Freiheit, ſondern hat Fleiſch und Blut; er hat aber eine Seele, und dieſe iſt ſein Begriff. Was die Dinge an und für ſich ſind, erkennt Ariſtoteles; und das iſt ihre οὐσία. Der Begriff iſt nicht für ſich ſelbſt, aber er iſt, durch Aeußerlichkeit verkümmert. Die gewöhnliche Definition von Wahrheit iſt: „Wahrheit iſt Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande.“ Aber die Vorſtellung ſelbſt iſt nur eine Vorſtellung, ich bin mit meiner Vorſtellung (ihrem Inhalte) noch gar nicht in Uebereinſtimmung; ich ſtelle Haus, Balken vor, das bin ich noch nicht, — Ich und Hausvorſtellung ſind ein Anderes. Nur im Denken iſt wahrhafte Uebereinſtimmung des Objektiven und Subjektiven vorhanden; das bin Ich. Ariſtoteles findet ſich alſo auf dem höchſten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen. Es hat nur immer ſelbſt die Form, daß er von Vorſtellungen anfängt, von empiriſchen Zuſtänden des Denkens, z. B. von Schlaf, Müdigkeit; davon ſeparirt er aber dann das Denken. Ariſtoteles ſpricht nur von νοῦς, nicht von einer beſonderen Natur des νοῦς.

Hier löſt Ariſtoteles *) nun noch viele Zweifel, ob z. B. der Gedanke zuſammengeſetzt, ob die Wiſſenſchaft die Sache ſelbſt ſey. „Es entſtehen noch einige Zweifel (ἀποριαι) wegen des νοῦς, denn er ſcheint unter Allem das Göttlichſte; es hat einige Schwierigkeiten (ſich vorzuſtellen), in welchen Beſtimmungen oder Zuſtänden (wie er ſich verhalte, daß) er dieß ſey (πῶς δ' ἐχων τοιοῦτος ἂν εἴη). α) Wenn er nichts denkt, ſondern ſich verhält, wie ein Schlafender, was wäre er vorzüglicher

*) Metaphys. XII, c. 9 (de mente divina iſt die lateiniſche Zuſchrift).

(νεμνόν)? β) Wenn er aber denkt, und ihn aber ein Anderes dabei beherrſchte (ἄλλο κύριον): ſo wäre das, was ſeine Subſtanz iſt, nicht ein Gedanke (νόησις), ſondern ein Vermögen (δύναμις, Kraft)." Alles iſt Denken, immer ein Nichtruhendes; wir finden nicht auch ein Denken vor. „So wäre er nicht die beſte (ἀρίστη) Subſtanz; denn wegen des Denkens (τοῦ νοεῖν," actu) „iſt ihm ſeine Würde (τὸ τίμιον). γ) Ob nun der Gedanke (νοῦς) oder das Denken (νόησις) ſeine Subſtanz iſt, was denkt er? Sich ſelbſt oder ein Anderes? Und wenn ein Anderes, immer Daſſelbe oder ein Anderes? Iſt nun oder nicht verſchieden, das Schöne zu denken oder das Zufällige?"

„α) Wenn der νοῦς nicht Gedanke (νόησις), ſondern nur Vermögen (δύναμις) iſt, ſo würde das fortgeſetzte Denken ihm mühevoll ſeyn;" Kraft nutzt ſich ab. „β) Alsdann," wenn der Gedanke nicht dieſes Wahre wäre, ſo „wäre ein Anderes vortrefflicher, als der νοῦς, — das Gedachte (νοούμενον); und das Denken und der Gedanken befänden ſich in dem, der das Schlechteſte denkt, — daß dieſes zu fliehen iſt. Denn Einiges nicht zu ſehen, iſt beſſer, als es zu ſehen; die νόησις wäre alſo nicht das Beſte. Der νοῦς iſt alſo dieß, ſich ſelbſt zu denken, weil er das Vortrefflichſte (κράτιστον, das Mächtigſte) iſt, und er der Gedanke iſt, der Gedanke des Gedankens (καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεώς νόησις). Denn Wiſſen und Empfindung und Meinung und Ueberlegung ſcheinen immer eines Anderen zu ſeyn" (einen anderen Gegenſtand zu haben, — oder ſind ein Scheinen); „ihrer ſelbſt nur im Vorbeigehen (ὡς ἐν παρέργῳ)," — zuweilen. „γ) Alsdann, wenn das Denken (νοεῖν) und das Gedachtwerden (νοεῖσθαι) verſchieden, welchem von Beiden kommt das Gute (εὖ) zu? Denn es iſt nicht daſſelbe für das Denken (νοήσει) und das Gedachte (νοουμένῳ). Oder iſt bei einigen Dingen (ἐπ' ἐνίων) die Wiſſenſchaft die Sache ſelbſt (πρᾶγμα)? — Im Praktiſchen (τῶν πρακτικῶν) iſt es die Subſtanz und die Beſtimmtheit des Zwecks (τὸ τί ἦν εἶναι), im Theoretiſchen der

Grund (λόγος) und der Gedanke (νόησις). Da alſo das Gedachte und der νοῦς nicht verſchieden ſind, als welche keine ὕλη haben, ſind ſie daſſelbe; und es iſt nur Ein Gedanke des Gedachten."

„Noch iſt ein Zweifel zurück, ob das Denkende nicht ein Zuſammengeſetztes (σύνθετον) ſey. Denn es möchte ſich in den Theilen des Ganzen verändern. Das Gute (τὸ εὖ, der Zweck) iſt aber nicht in dieſem oder jenem Theil, ſondern es iſt das Beſte im Ganzen (ἐν ὅλῳ καὶ τὸ ἄριστον), als ein Anderes von ihm (ὂν ἄλλο τι)," — dem Ganzen. „So verhält ſich ewig (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) das Denken ſeiner ſelbſt (αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις)," — wie das Beſte im Univerſum.

Ariſtoteles *) widerlegt noch einige andere Gedanken: Es kommen z. B. in Verlegenheit, die Alles aus Entgegengeſetzten entſtehen laſſen. — Seine weitere Metaphyſik unterſucht die näheren Beſtimmungen, was Idee ſey, was Princip u. ſ. f. ſey; aber es erſcheint in loſer Weiſe nach einander, obgleich es dann zu einem ganz ſpekulativen Begriff vereinigt wird.

Dieſes Spekulative iſt nun aber das Beſte und Freiſte. Dieſe Idee iſt nun zu ſehen in der Natur (als Himmel), und in der denkenden Vernunft. Ariſtoteles geht nun von hier zum ſichtbaren Gott über, zum Himmel. Gott, als lebendiger Gott, iſt das Univerſum; im Univerſum bricht Gott als lebendiger Gott aus. Er tritt hier als erſcheinend, oder als bewegend auf. Und erſt in die Erſcheinung fällt der Unterſchied zwiſchen Urſache der Bewegung und Bewegtem. „Das Princip," Urſache, der Himmel, „iſt ſelbſt unbewegt, aber bewegend, — in ewiger und Einer Bewegung;" das iſt der Himmel der Fixſterne. „Wir ſehen außer der einfachen Umwälzung (παρὰ τὴν φοράν) des Ganzen, der Bewegung der erſten unbewegten Subſtanz (Umwälzung des Firmaments, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐ-

*) *Metaphys. XII*, 10.

αἰὼν καὶ ἀκίνητον), noch andere ewige Bewegungen, — die der Planeten." *) Dann kommt Ariſtoteles auf die Planeten; auf das Nähere können wir uns nicht einlaſſen.

Hierüber — über die Organiſation des Univerſums im Allgemeinen — ſagt Ariſtoteles, **) „es ſey zu unterſuchen, auf welche Weiſe die Natur des Ganzen das Gute und das Beſte an ihr habe; ob als etwas Abgeſondertes und an und für ſich ſelbſt: oder als eine Ordnung: oder auf beide Weiſen, wie eine Armee. Denn in der Ordnung beſteht das Gute und der Feldherr, und er iſt es in höherem Grade (*ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος*); denn er iſt nicht durch die Ordnung, ſondern die Ordnung durch ihn." Er bleibt allgemein ſie; — wie auch der Feldherr das Ordnende und das Geordnete iſt. „Alles nun iſt auf eine gewiſſe Weiſe (*πώς*), aber nicht auf gleiche Weiſe, zuſammengeordnet (*συντέτακται*)" — (verſchiedene Arten der Organe) —, „das Schwimmende und Fliegende und die Pflanzen; und ſie ſind nicht ſo, daß Keines zu dem Anderen keine Beziehung hätte, ſondern ſie ſind ein Verhältniß zu einander. Denn Alles iſt zu Einem zuſammengeordnet. Aber wie in einem Hauſe den Freien es am wenigſten geſtattet iſt, was es ſey (das Zufällige, *ὅ,τι ἔτυχε*) zu thun, ſondern was ſie thun, Alles oder das Meiſte" (Geſetz) „geordnet" (vorgeſchrieben, *τέτακται*) „iſt, — den Sklaven und Thieren hingegen Weniges, was ins Allgemeine geht (*μικρὸν τὸ εἰς τὸ καινόν*), ſondern Vieles, wie es kommt" (*ὅ,τι ἔτυχε*, Willkür und Zufälligkeit): ſo iſt auch das Vortrefflichſte, nach dem Allgemeinen, dem Gedanken, *νοῦς*, thätig zu ſeyn. „Denn das Princip eines Jeden iſt ſeine Natur. Ebenſo iſt nothwendig, daß Alles in den Unterſchied (Urtheil) komme (in's Gericht); aber Einiges iſt ſo beſchaffen, daß mit demſelben Alles

*) *Metaphys. XII*, 8.
**) Metaphys. XII, 10, init.

in Gemeinſchaft zum Ganzen iſt;“ *) — gegen die Zahlen und Ideen.

„„Nimmer Gedeih'n bringt Vielherrſchaft; nur Einer ſey Herrſcher.““ **)

Beſondere Wiſſenſchaften, die Ariſtoteles behandelt hat. Bei der Seele werden wir wieder auf's Denken zurückkommen. Ariſtoteles hat viel phyſikaliſche Werke, dann Werke über Seele (Geiſt), Zuſtände derſelben. Da wird von den logiſchen Büchern geſprochen werden. Das bisher Angeführte ſteht in der Metaphyſik (in den letzten Kapiteln des elften oder zwölften Buchs). In der Lehre der Seele tritt das Spekulativſte wieder hervor.

2. Die Natur-Philoſophie.

Ariſtoteles' Phyſik oder Natur-Philoſophie iſt enthalten in einer ganzen Reihe von Werken, die eine ziemlich vollſtändige Ordnung deſſen bilden, was den Inhalt (ganzen Umfang) der Natur-Philoſophie ausmacht. Wir wollen den allgemeinen Plan angeben. Sein erſtes Werk iſt ſeine „phyſiſche Lehre“ in acht Büchern: „φυσικὴ ἀκρόασις, oder von den Principien (περὶ ἀρχῶν).“ Er handelt darin die Lehre vom Begriff der Natur überhaupt, von der Bewegung, und vom Raum und Zeit ab; wie es ſich gehört. Die erſte Erſcheinung der abſoluten Subſtanz iſt die Bewegung und ihre Momente, Raum und Zeit, — Begriff ihrer Erſcheinung, der ſich erſt in den Körpern realiſirt, das Allgemeine, das erſt in der körperlichen Welt zum Princip der Vereinzelung übergeht. (Ariſtoteles' Phyſik iſt, was für die jetzigen Phyſiker eigentlich die Metaphyſik der Natur wäre; Phyſiker ſagen nur, was ſie geſehen, welche delikate und vortreffliche Inſtrumente ſie gemacht, — nicht, daß ſie was ge-

*) l. l.: εἰς τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασαν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

**) l. l.: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος (*Iliad. II*, v. 204).

dacht.) Auf dieſes folgen deswegen ſeine Bücher „vom Himmel.“ Sie handeln von der Natur des Körpers überhaupt, und den erſten realen Körpern, der Erde und den himmliſchen Körpern überhaupt, und der allgemeinen abſtrakten Beziehung des Körperlichen auf einander (Attraktion) als durch mechaniſche Schwere und Leichtigkeit, und der Beſtimmung der abſtrakten reellen Körper oder Elemente. Dann folgen ſeine Bücher „von der Entſtehung und dem Untergange,“ dem phyſikaliſchen Proceſſe, — wie vorher Bewegung, ideellem Proceſſe. Außer den phyſiſchen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Proceſſe als ſolchem geſetzt ſind: Wärme, Kälte u. ſ. f.; jene Elemente: ſeyende reale Seite, gleich beſtehend, — dieſe: Momente des Werdens oder des Vergehens, die nur in der Bewegung ſind. Daran ſchließt ſich ſeine „Meteorologie;“ das iſt der allgemeine phyſikaliſche Proceß in ſeinen realſten Formen. Hier kommen dann partikulare Beſtimmungen: Regen, Salzigkeit des Meers, Wolken, Thau, Hagel, Schnee, Reif, Winde, Regenbogen, Sieden, Kochen und Braten, Farben u. ſ. f. vor. Ueber einige Materien (z. B. Farben) ſchrieb er eigene Schriften. Es wird nichts vergeſſen; jedoch wird die Darſtellung mehr empiriſch. Das Buch „von der Welt,“ was den Schluß macht, ſoll unächt ſeyn, — eine abgeſonderte Abhandlung an den Alexander, die zum Theil das Allgemeine der Dinge enthält, was ſchon in dem Anderen enthalten, und dieſem Cyklus nicht angehört. — Endlich geht er zur organiſchen Natur über. Auch Phyſiologie enthalten ſeine Werke, nicht nur Naturgeſchichte, ſondern Anatomie; z. B. ſeine Werke „Ueber das Gehen der Thiere,“ „Ueber die Theile der Thiere“ eine Anatomie. Er ſpricht „von der Geburt“ (Entſtehung) „der Thiere,“ — eine Phyſiologie, „Ueber gemeinſchaftliche Bewegung der Thiere;“ kommt dann auf den Unterſchied „von Jugend und Alter,“ „Schlaf und Wachen;“ ſpricht „Ueber das Athmen,“ „Ueber

den Traum," „Ueber die Kürze und Länge des Lebens" u. ſ. f. Er behandelt dieß Theils empiriſcher, Theils mehr ſpekulativ. Endlich folgt „die Thiergeſchichte," nicht aber nur als Naturgeſchichte überhaupt, ſondern auch als Allgemeines des Thiers, — eine Art phyſiologiſch-anatomiſcher Anatomie, wenn man will. Auch eine botaniſche Schrift „Ueber die" Phyſiologie der „Pflanzen" (περὶ φυτῶν) wird ihm zugeſchrieben. Es iſt die Natur-Philoſophie ſo in der ganzen Ausführlichkeit ihres äußerlichen Inhalts.

Es iſt ſchon dieß vom Allgemeinen der ariſtoteliſchen Philoſophie erinnert, daß die verſchiedenen Theile in eine Reihe für ſich beſtimmter Begriffe auseinanderfallen. So iſt es auch hier der Fall, und es kann deswegen nur von Einigem Rechenſchaft gegeben werden; Einiges iſt nicht ſo allgemein, daß es das Andere umfaßte: denn Jedes iſt für ſich. Aber das Folgende, das mehr dem Einzelnen zugeht, tritt auch nicht mehr ſo unter die Herrſchaft des Begriffs: ſondern wird zu einem oberflächlichen Angeben von Gründen und einer Erklärung aus den nächſten Urſachen, wie wir es in unſerer Phyſik haben.

Was den Plan im Allgemeinen betrifft, ſo iſt keine Rede davon, daß dieß nicht die nothwendige Ordnung iſt, in welcher die Natur-Philoſophie oder Phyſik abgehandelt werden muß. Lange hat auch die Phyſik dieſe von Ariſtoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffs gehabt, — die Wiſſenſchaft, die die Theile aus dem Ganzen herleitet, — daß auch das nicht Spekulative doch dieſen Zuſammenhang als äußere Ordnung beibehalten. Dieß iſt ſchlechthin vorzuziehen der Ordnung in unſeren phyſiſchen Lehrbüchern, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig ſich zuſammenhäufender Lehren iſt; — was freilich dieſer Weiſe der Naturbetrachtung gemäßer, die ganz ohne Begriff und Vernunft die ſinnliche Erſcheinung der Natur auffaßt. Früher enthielt die Phyſik noch etwas von Metaphyſik; allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurecht kommen zu

können, hat die Phyſik beſtimmt, ſie, ſoviel ſeyn kann, entfernt zu halten, und ſich an das, was ſie Erfahrung nennen, zu halten, indem ſie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, friſch aus der Hand der Natur, in die Hand und vor's Geſicht zu bekommen. Des Begriffs können ſie ſich zwar nicht entrathen; allein durch eine Art ſtillſchweigender Uebereinkunft laſſen ſie gewiſſe Begriffe beſtehen aus Theilen u. ſ. w., Kräfte u. ſ. w. gelten, und bedienen ſich derſelben, ohne im geringſten zu wiſſen, ob ſie eine Wahrheit und in Wie ſie Wahrheit haben. In Anſehung des Inhalts aber ſprechen ſie ebenſowenig die Wahrheit der Sache, ſondern die ſinnliche Erſcheinung aus.

Ariſtoteles und die Aelteren überhaupt verſtehen unter Phyſik das Begreifen der Natur, — das Allgemeine; ſie heißt Lehre von den Principien. Denn in der Naturerſcheinung tritt weſentlich dieſer Unterſchied des Princips, und ſeiner Folgen, der Erſcheinung, ein, der ſich nur im eigentlichen Spekulativen aufhebt.

Seine Natur-Philoſophie. Das Phyſikaliſche des Ariſtoteles iſt vornehmlich philoſophiſch, nicht experimental, — daß er nach einander den beſtimmten Begriff jedes Gegenſtandes aufſucht, vielerlei Gedanken anführt, zeigt, warum ſie ungenügend, und was die einfache Verſtandesbeſtimmung eines jeden iſt. Ariſtoteles in ſeiner Phyſik iſt gleichſam empiriſch verfahren. Er nimmt alle Umſtände in einem Gegenſtande, — wie Zeit, Raum, Bewegung, Wärme, — die Erfahrungen, Erſcheinungen auf; und dieß wird nicht anders, als ſpekulativ, — gleichſam ein Zuſammenfaſſen der Momente, die in der Vorſtellung ſind. Man kann ſagen, Ariſtoteles iſt ein völliger Empiriker, nämlich zugleich ein denkender. Empiriker nämlich: Er nimmt die Beſtimmungen der Gegenſtände der Betrachtung auf, wie wir in unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn davon wiſſen (ſ. Be-

griff von Zeit); *) er widerlegt die empiriſchen Vorſtellungen früherer Philoſopheme, hält feſt, was aus dem Empiriſchen beibehalten werden muß. Und indem er alle dieſe Beſtimmungen verknüpft, verbunden feſthält; ſo bildet er den Begriff, iſt im höchſten Grade ſpekulativ, indem er empiriſch zu ſeyn ſcheint. Das iſt ganz eigenthümlich bei Ariſtoteles. Seine Empirie iſt eben total; d. h. er läßt nicht Beſtimmtheiten weg, er hält nicht eine Beſtimmung feſt und nachher wieder eine andere, ſondern ſie zumal in Einem, — wie es die vernünftige Reflexion macht, welche die Identität zur Regel hat, mit derſelben nur darum auskommen kann, als ſie immer in der Einen Beſtimmung die andere vergißt und abhält. Nehmen wir aus dem Raum die empiriſchen Beſtimmungen ehrlich heraus, ſo wird dieß höchſt ſpekulativ ſeyn; das Empiriſche, in ſeiner Syntheſis aufgefaßt, iſt der ſpekulative Begriff.

a. Beſtimmung der Natur, das Allgemeine. Aus ſeiner Phyſik will ich wenigſtens den Hauptbegriff erwähnen. In Rückſicht des Begriffs der Natur muß man ſagen, daß dieſe bei Ariſtoteles auf die höchſte, wahrhafteſte Weiſe dargeſtellt iſt, — auf eine Weiſe, die erſt in neuerer Zeit durch Kant wieder in Erinnerung gebracht worden iſt, zwar in ſubjektiver Form, die das Weſen der kantiſchen Philoſophie ausmacht, aber doch ganz wahrhaft.

In der Idee der Natur kommt es nach Ariſtoteles **) weſentlich auf zwei Beſtimmungen an: 1) „den Begriff des Zwecks“ und 2) „den Begriff der Nothwendigkeit.“ Ariſtoteles faßt gleich die Sache in ihrem Grunde. Das iſt die ſeitdem vererbte alte Antinomie und verſchiedene Anſicht zwiſchen Nothwendigkeit (causae efficientes), und Zweckmäßigkeit (Begriff, causae finales). Es ſind zweierlei Momente der Betrachtungsweiſe in

*) *Unten*, S. 358 — 361.
**) Physic. II, 8.

Rückſicht auf den Begriff des Natürlichen zu bemerken: Erſtens die Betrachtung nach äußerlicher Nothwendigkeit, was daſſelbe iſt als Zufall, — daß allgemein das Natürliche ſo aufgenommen werde, daß es von Außen beſtimmt iſt, nach den natürlichen Urſachen betrachtet wird. Die andere Betrachtung iſt die teleologiſche; aber Zweckmäßigkeit iſt auf gedoppelte Weiſe: innere und äußere. In neuerer Bildung hat beim Zwecke zunächſt auch die äußere Zweckmäßigkeit die Oberhand; die Natur wurde lange ſo betrachtet. Zwiſchen beiden Betrachtungsweiſen wirft ſich die Betrachtung hin und her, ſucht äußerliche Urſachen, ſucht, welchen Zweck dieſe Beſtimmung, jenes Verhältniß u. ſ. f. hat, und ſchlägt ſich mit der Form äußerlicher Teleologie herum, die den Zweck außerhalb des Natürlichen ſetzt. Dieſe Beſtimmungen ſind dem Ariſtoteles bekannt geweſen, und er unterſucht ſie weſentlich, wie es ſich damit verhalte. Des Ariſtoteles Begriff von der Natur iſt vortrefflicher, als der gegenwärtige; denn die Hauptſache iſt bei ihm die Beſtimmung des Zwecks, als die innere Beſtimmtheit des natürlichen Dinges ſelbſt. Daß die neueſte Zeit darüber wieder das Vernünftige hergeſtellt, iſt nichts Anderes, als eine Wiedererweckung, Rechtfertigung der ariſtoteliſchen Idee.

Ariſtoteles beſtimmt die Natur als eine Urſache, welche von dem, was Glück und Zufall iſt, zu unterſcheiden ſey: und zuerſt als eine Urſache zu betrachten ſey, welche unter die gehöre, die um Etwas willen wirke, einen Zweck oder Tendenz hat (hierdurch erſcheint ſie dem Nothwendigen gegenüber, das ſie auch an ihr hat); und dann, wie das Nothwendige ſich in den natürlichen Dingen verhalte. Bei der Natur denkt man gewöhnlich an die Nothwendigkeit zuerſt, und verſteht das weſentlich als natürlich, was nicht durch den Zweck beſtimmt iſt. Man hat lange ſo philoſophiſch und wahr die Natur beſtimmt zu haben geglaubt, ſie auf die Nothwendigkeit einzuſchränken. Der Naturanſicht wird ein Fleck genommen, indem ſie durch das

Zweckmäßige erhaben über das Gemeine. Da überhaupt zwei Momente an der Subſtanz, wovon das ideelle die Thätigkeit (εἶδος): ſo iſt auch hier zuerſt dieß zu betrachten.

Der Hauptbegriff des Ariſtoteles iſt, daß er die Natur als Leben auffaßt, die Natur von Etwas als ein Solches, das Zweck in ſich iſt, Einheit mit ſich ſelbſt, die Princip ſeiner Thätigkeit iſt, nicht übergeht, ſondern nach ſeinem eigenthümlichen Inhalt die Veränderungen ſich gemäß beſtimmt, und dadurch ſich darin erhält; er hat dabei die immanente innere Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Nothwendige als eine äußere Bedingung betrachtet.

α. Begriff der Zweckmäßigkeit. Ariſtoteles fängt damit an, daß die Natur ſich erhält; es iſt ein Erhalten in der Natur. Alle Schwierigkeit geht darauf. „Es entſteht zuerſt die Verlegenheit (ἀπορία), was hindert die Natur, nicht nach einem Zwecke (ἕνεκά του) zu handeln, nach dem, was das Beſſere iſt. Sondern“ z. B. wie wenn wir ſagen: Die Natur verhält ſich, „wie Jupiter regnet; ſo geſchieht dieß nicht, daß das Getreide wachſe, ſondern es regnet nach der Nothwendigkeit. Der hinaufgetriebene Dunſt erkaltet, und das erkältete Waſſer fällt als Regen herunter.“ Es regnet überhaupt, für ſich; „und es iſt Zufall, daß hierbei das Getreide gedeiht. Ebenſo wenn das Getreide verdirbt, ſo regnet es nicht darum, daß dieß verdirbt; ſondern dieß trägt ſich dann dabei zu.“ Es iſt Zufall; d. h. es hat einen Zuſammenhang der Nothwendigkeit, der aber äußerliches Verhältniß iſt, — und dieß iſt die Zufälligkeit. Indem die Urſache zufällig iſt, iſt es auch die Wirkung. „Wenn das nun aber ſo iſt, was hindert“ uns anzunehmen, fragt Ariſtoteles, „daß das, was als Theile erſcheint,“ z. B. die Theile eines Thiers, einer Pflanze, „ſich der Natur nach nicht auch ſo“ zufällig „verhalten“ können, — daß ſie zufälliger Weiſe für einander ſind, und, was zweckmäßig, zufällig zuſammen komme. „Z. B. daß die vorderen Zähne ſcharf und zum Zerſchneiden

geſchickt, die Backzähne hingegen breit und zum Zermalmen der Nahrung geſchickt ſind, — dieſes kann auch durch die äußere Nothwendigkeit entſtanden ſeyn; ſo daß es ſich zufälliger Weiſe zuſammenfindet, nicht nothwendig zu jenem Zwecke geſchehen iſt. Ebenſo auch bei den übrigen Theilen; ſo, daß hierbei Dasjenige" (Lebendige), „woran Alles zufälliger Weiſe ſo beſchaffen war, daß es zweckmäßig herauskommt, ſich" nun, da es einmal ſo iſt, ſo „erhalten hat, ob es ſchon urſprünglich durch Zufall nach der Nothwendigkeit entſtanden. Dieſen Gedanken hatte vorzüglich Empedokles gehabt," und die erſte Entſtehung als eine Welt der mannigfaltigſten Ungeheuer dargeſtellt, „Menſchen mit Thiergeſtalten," — Thiergeſtalten auf's mannigfaltigſte vermiſcht, „die aber alle ſich nicht erhalten konnten, ſondern zu Grunde gingen" (nicht urſprünglich für die Erhaltung eingerichtet), bis das Zweckmäßige ſich zuſammengefunden hat; wie, ohne an die fabelhaften Mißgeſtalten der Alten zu denken, wir eine Menge Thiergeſchlechter kennen, die ausgeſtorben ſind, weil ſie ſich nicht erhalten konnten. So gebraucht man auch den Ausdruck Hervorgehen (gedankenloſes Entwickeln) in der jetzigen Natur-Philoſophie. Dieß iſt eine Vorſtellung, auf welche eine Natur-Philoſophie leicht kommen kann, daß die erſten Produktionen gleichſam Verſuche der Natur ſind, von denen die nicht bleiben konnten, die ſich nicht zweckmäßig zeigten. Die Natur iſt Entelechie, — was ſich ſelbſt hervorbringt.

Ariſtoteles erwidert α), „daß es unmöglich ſey, dieſe Vorſtellung zu haben. Denn was nach der Natur geſchieht, das geſchieht immer oder doch wenigſtens meiſt," und iſt ein Konſtantes (äußere Allgemeinheit, beſtändige Wiederkehr; — Allgemeinheit im Seyn als Seyn iſt Wiederwerden des Verſchwundenen); „ſo aber nichts, was durch Glück und Zufall ſich ereignet." β) „Alsdann das, worin ein Zweck (τέλος) iſt, zu dieſem wird gemacht ſowohl das Vorhergehende, als das Nachfolgende," die Urſache und das Producirte, — alle einzelnen Wirkungen

ſind zweckmäßig, auf dieſe Einheit bezogen; „ſo daß, wie es" (wenn Etwas nach einem Zwecke) „gemacht wird, dieß ſeine Natur iſt," — innere Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit. Das heißt eben die Natur, daß, wie Etwas wird, es ſo ſchon im Anfange vorhanden war, — Zweckmäßigkeit; der Zweck, der ſich realiſirt, iſt ſeine Natur. „Und wie Jedes Natur iſt, ſo wird es gemacht; es wird zu Etwas gemacht," und das, was darum iſt, die Theile, ebenſo, z. B. die Glieder, Zähne u. ſ. f.; „es iſt alſo um deſſen willen," was der Zweck iſt. „Wer jenes zufällige Bilden annimmt, hebt dagegen die Natur und das Natürliche auf; denn dieß hat das Princip in ſich, bewegt ſich, — die Natur iſt das, was zu ſeinem Zweck gelangt." *) In dieſen Beſtimmungen liegt der wahrhafte Begriff. Die Natur eines Dinges iſt ein Allgemeines, ein Sichſelbſtgleiches, welches ſich von ſich ſelbſt abſtößt, und ſich verwirklicht, hervorbringt (reproducirt); aber das Hervorgebrachte iſt als ſolches in dem Grunde, d. h. es iſt Zweck, Gattung an ſich, es iſt ebenſo vorher, ehe es wirklich wird, als Möglichkeit. Der Menſch erzeugt den Menſchen; das, was das Erzeugte iſt, iſt auch das Erzeugende, — Produkt, das producirt. Die Wahrheit iſt die Identität ſeiner Realität mit dem Begriffe in der Aeußerung; und ſein Begriff iſt das Erzeugende der Realität. Das Natürliche muß als Selbſtzweck in ſich ſelbſt betrachtet werden; die Idee, vorausgeſetzt als ideell beſtimmte Einheit, bewirkt ſich. Die Natur des Lebendigen iſt, urſprüngliche Beſtimmtheit in ſich zu haben, danach zu wirken; daraus entſteht Produkt, Nachfolgendes; dieſes iſt aber auch das Vorhergehende, Anfangende, — das Lebendige producirt nur ſich ſelbſt. Das chemiſche Produkt ſcheint nicht ſich ſelbſt ſo vorher zu haben, — Säure und Baſe; im Chemiſchen ſcheint ein Drittes herauszukommen. Aber das All-

*) l. l. ad fin.: ὅλως δ' ἀναιρεῖ ὁ οὕτω λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν· φύσει γάρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν ἑαυτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος·

gemeine, das Weſen Dieſer, iſt dieſe Beziehung (Verwandtſchaft), und dieſe Beziehung iſt das Produkt; dieſe Beziehung iſt vorher: im Produkte nur ein Ding, dinglicher Begriff, — dort als Möglichkeit. Die ſich ſelbſt erhaltende Thätigkeit, d. h. die nur ſich hervorbringende Thätigkeit, thut dieß vielmehr in allen Rückſichten, Beziehungen. Das Leben iſt die Energie, als Entelechie ſich erhaltend. Was hier geſagt worden, liegt ſchon in demjenigen, was die ſelbſt ſagen, die die Natur nicht ſo vorſtellen, ſondern ſagen: Das werde erhalten, was ſo beſchaffen wäre, als ob es zweckmäßig ſey. Denn eben Dieſes erhält ſich, iſt ein ſich ſelbſt hervorbringendes Thun; — Natur. So hat Ariſtoteles den wahrhaften Begriff der Natur.

Ariſtoteles bezeichnet dieſen Zweck auch in Beziehung auf die Mitte, das Mittel. Vom Mittel ſagt er: „Wenn die Schwalbe ihr Neſt baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen: ſo befindet ſich in ihnen“ — (in ihren Beinen) — „eine ſolche ſich erhaltende Urſache, oder ein Zweck.“ Wie dieſer Inſtinkt des Thuns ein Werk zur Erhaltung ſeiner, als ein Mittel, hervorbringt, das auf die Reflexion in ſich ſelbſt geht (die Mitte, die das natürliche Weſen mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt): ſo iſt in der Natur dieſe Entelechie, — ein für ſich beſtimmter Inhalt, der ſich hervorbringt. Mittel iſt eine eigene Vorſtellung des Zwecks, als Thätigkeit, Beziehung der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, — Produkt der reinen Wirklichkeit. In dieſem Ausdruck des Ariſtoteles iſt der Begriff des Lebens enthalten; aber dieſer ariſtoteliſche Begriff der Natur, der Lebendigkeit, iſt verloren gegangen, iſt abweſend in neuerer Betrachtungsweiſe der Natur, des Lebens, wo man Druck, Stoß, chemiſche Verhältniſſe, überhaupt äußerliche Verhältniſſe zum Grunde legt. Erſt in der kantiſchen Philoſophie tritt jener Begriff wieder hervor: Das Lebendige iſt ſich ſelbſt Zweck, muß als Selbſtzweck beurtheilt werden. Zwar hat dieß bei Kant nur die ſubjektive Form, als würde es

geſagt Behufs unſeres ſubjektiven Raiſonnirens; aber es liegt doch das Wahre darin, ein Selbſtzweck, der das Hervorbringende iſt, ſich hervorbringt, ſich erreicht, und dieß iſt das Erhalten der organiſchen Gebilde. — Dieß iſt alſo die Entelechie, die Energie des Ariſtoteles.

Dieß hier Geſagte in Beziehung auf vorhergehende allgemeine Vorſtellungen. Ariſtoteles hatte ſchon früher feſtgeſetzt, „daß die Natur in ſich gedoppelt ſey“ (oder: zwei Momente habe), „das Eine die Materie, das andere die Form; die Form iſt der Zweck, und dasjenige, um deſſenwillen oder zu Dem Etwas wird,“ Sichſelbſtbewegendes, — Möglichkeit die Materie, Subſtrat (Einheit ihrer und der Thätigkeit, Wirkſamkeit). Die Wirkſamkeit hat aber einen Inhalt, dieſer Inhalt iſt eben der Inhalt der Möglichkeit; oder das mögliche Ding iſt der Inhalt der Thätigkeit, als ſolcher, d. h. eben es iſt Zweck, — nicht ein leeres abſtraktes Thun. Man iſt jetzt ſpröde — (modernes Sträuben) — gegen den Zweck, d. h. gegen den Begriff, d. h. es als zweckmäßig betrachten, d. h. als Mittel zu dieſem beſtimmten Begriffe, d. h. ſo daß die Momente durch ihn geſetzt ſind. Der Zweck iſt der Begriff als das ſich im Anderen Wiederherſtellende. Pflanze, Thier wird ſo erregt, iſt ſo, weil es im Waſſer iſt, in der Luft; es iſt ſo, um ſich in Luft und Waſſer zu erhalten. Aus dem Waſſer ſind am Thiere die Kiemen zu verſtehen; umgekehrt: Weil es einmal im Waſſer ſo umgebildet, baut es ſich ſo. Dieſe Thätigkeit des Umbildens kommt nicht zufälliger Weiſe an das Lebendige; ſie wird durch die äußeren Potenzen erregt, aber nur inſofern es der Seele des Thiers gemäß iſt.

Ariſtoteles erinnert nun ferner, „daß es auch hier gehe, wie“ (oft) „bei der Kunſt; der Grammatiker macht“ (oft) „einen Fehler, der Arzt miſcht einen Arznei-Trank unrecht“ (Aerzte machen falſche Recepte, der Apotheker verwechſelt Büchſen und Gläſer). „Ebenſo geht's in der Natur, daß ſie zuweilen das nicht erreicht, was ſie bezweckt; ihre Fehler ſind dann die Un-

geheuer und Mißgeburten, — aber Fehler, die Fehler sind nur eines Solchen, das zweckmäßig handelt. Es geht aus der Zeugung der Thiere und Pflanzen nicht sogleich ein Thier hervor, sondern zuerst der Saamen, an dem, noch nicht für sich geworden, eine Korruption möglich ist," — Mitte, die noch nicht die befestigte, fürsichseyende, gleichgültige, freie Wirklichkeit.

Aristoteles macht im Vorbeigehen eine Vergleichung der Natur mit der Kunst (τέχνη), die nach Zwecken das Folgende auf das Vorhergehende bezieht. Man hat hierbei gewöhnlich die äußerliche Zweckmäßigkeit, die teleologische Betrachtung, im Auge. Und hiergegen spricht Aristoteles, indem er noch erinnert, daß, wenn also die Natur eben dieß sey, nach einem Zwecke thätig zu seyn, oder sie das an sich Allgemeine ist: „so ist es abgeschmackt, darum nicht an ein zweckmäßiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Berathschlagung und Ueberlegung mit sich selbst anstellen sieht." Der Verstand tritt mit der Bestimmung dieses Zwecks und mit seinen Werkzeugen an die Materie, und bearbeitet sie; und diese Vorstellung äußerlicher Zweckmäßigkeit tragen wir nun auf die Natur über. „Aber auch die Kunst," sagt er, „berathschlagt nicht. Wenn die Form einer Statue das eigene innere Princip des Steins wäre: wäre es Natur;" — entgegengesetzt dem nach Zwecken Wirken, als äußerlicher Zweckmäßigkeit. „Das Thun der Natur gleicht einer solchen Ausübung der Kunst am meisten, wenn Einer sich selbst heilt." Durch inneren Instinkt hat das Thier Scheu vor den Uebeln, und thut, was ihm gut ist; aber die Gesundheit ist so wesentlich in ihm, — nicht bewußter Zweck, der aber das Producirten ist, sich vollführt. Verstand ist nicht nur Denken mit Bewußtseyn. Es ist hierin der ganze, wahrhafte, tiefe Begriff der Natur, der Lebendigkeit, enthalten.

Dieser wahre Begriff der Natur ist verloren gegangen auf doppelte Weise: α) durch mechanische Philosophie, die immer äußere Ursachen (und äußere Nothwendigkeit) hat, die selbst wie-

der Dinge ſind. Himmel, Stoß, Kräfte ſcheinen zwar immanent, aber nicht der Natur als ſolcher, — nicht aus der Natur des Körpers, ſondern ein gegebenes fremdes Anhängſel, wie eine Farbe in einer Flüſſigkeit; β) Urſachen als Verſtand hat theologiſche Phyſik, — Gedanken außerhalb der Natur. Kant hat dieſe Begriffe wenigſtens für's Organiſche unter uns wieder aufgeweckt. Das Natur-Produkt iſt Zweck an ihm ſelbſt, Selbſtzweck, ein ſich auf ſich beziehendes Thun, Urſache, die eine Wirkung hat, ſo daß dieſe Wirkung wieder Urſache jener Urſache iſt, — Pflanze. Blätter, Blüthen, Wurzeln, dieſe bringen die Pflanze hervor, gehen zurück auf ſie; das, was ſie bewirken, iſt ſchon vorher als ſolches als Allgemeines, als Einzelnes Saams, — zwei Gleiche. Die Natur hat ihre Mittel an ihr ſelbſt, und dieſe Mittel ſind auch Zweck. Dieſer Zweck in der Natur iſt ihr λόγος, das wahrhaft Vernünftige.

β. Ebenſo richtig iſt die andere Seite, wie das Nothwendige an der Natur iſt. Gegen die bloß äußerliche Nothwendigkeit geht eine andere Bemerkung des Ariſtoteles.*) Er ſagt nämlich: „Man ſtellt ſich vor, das Nothwendige ſey auf dieſe Weiſe in der Entſtehung, wie wenn man meinte, ein Haus ſey durch die Nothwendigkeit darum, weil das Schwere nach Unten, das Leichte aber nach Oben, ſeiner Natur nach, ſich begebe; ſo daß alſo der Grund und die Steine wegen ihrer Schwere unter der Erde, die Erde aber, weil ſie leichter, weiter oben, und das Holz zu oberſt, weil es das Leichteſte iſt.“ Ariſtoteles beſtimmt das Verhältniß ſo: „Das Haus iſt zwar nicht ohne dieß“ (Material) „ſo geworden, aber nicht um dieſes“ (Verhältniſſes) „willen“ iſt es ſo geworden. „So in Allem; das zu Etwas iſt (τὸ ἕνεκά τού, was einen Zweck in ſich hat); es iſt nicht ohne das, was ſeiner Natur nach nothwendig iſt, aber es iſt nicht durch dieſes: ſondern dieß Nothwendige verhält ſich nur

*) Physic. II, 9.

als eine Materie. Es iſt nothwendig nur, inſofern es Hypotheſe iſt, nicht als Zweck; an der Materie iſt das Nothwendige, der Zweck aber im Grunde (λόγῳ)." Oder: „Das Nothwendige iſt an den natürlichen Dingen, inſofern ſie Materie und deren Bewegungen ſind; Beides" — Zweck ſowohl, wie Materie (Nothwendiges) — „iſt als Princip zu ſetzen, aber der Zweck iſt das höhere Princip" gegen die Materie, der wahrhafte Grund, das Bewegende, was zwar das Nothwendige nöthig hat, aber es in ſeiner Gewalt behält, ihm nicht geſtattet, ſich für ſich auszulaſſen, die äußere Nothwendigkeit hemmt. Das Princip der Materie iſt im Grunde (λόγῳ) verkehrt; der Zweck iſt das Umkehren dieſes Nothwendigen, damit das Natürliche ſich im Zwecke erhalte. Die Nothwendigkeit iſt gegenſtändliches Erſcheinen des Thuns ſeiner Momente als getrennter; Baſe und Säure ſind die beiden Extreme, ihr Weſen iſt hier die Nothwendigkeit ihrer Beziehung. Dieß iſt der Hauptbegriff des Natürlichen.

b. Die übrige Ausführung betrifft die Begriffe der verſchiedenen Gegenſtände der Natur — ein Material für ſpekulative Philoſophie —: alſo zuerſt der Bewegung, dann des Raums, wo Ariſtoteles die Annahme eines leeren Raums widerlegt, der Zeit, Veränderung, des Proceſſes der Elemente, die er weder aus Einem entſtehen läßt, noch ſie als beharrende betrachtet, ſondern ſie als aus einander entſtehende und in einander übergehende denkt u. ſ. f. Seine Betrachtungen darüber ſind ſehr ſchwer und ſehr tiefſinnig. Er hat die Geduld, alle Vorſtellungen, Fragen durchzugehen; z. B. vom leeren Raum, ob der Raum körperlich iſt u. ſ. f. Und aus der Unterſuchung dieſer Beſtimmungen ergiebt ſich die feſte, zurückgeführte Beſtimmtheit, der ſpekulative Begriff. Die Bewegung, die Elemente betrachtet er auf eben dieſe geduldige Weiſe; und führt das Empiriſche immer wieder zum Spekulativen zurück.

γε. Ariſtoteles *) geht ſodann zur Bewegung über, ſagt, „daß es nothwendig, daß eine Natur-Philoſophie von ihr ſpreche.“ Er ſagt von ihr, „daß ſie ſchwer zu faſſen iſt,“ — einer der ſchwerſten Begriffe. Er geht ſo zu Werke; er faßt die Bewegung allgemein, nicht bloß in Raum und Zeit, auch die reale. 1) Er beſtimmt ſie auf folgende Weiſe: α) „Daß ſie die Thätigkeit, Wirkſamkeit (ἐντελέχεια) iſt:“ — ein berühmtes Wort auch bei der Seele ſchon, daß ſie die Energie, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen —; β) aber eine Wirkſamkeit nicht des Dinges als eines wirklichen, ſondern „die Thätigkeit ſeiner als einer Möglichkeit.“ Dieß erläutert er ſo. „Erz iſt der Möglichkeit nach eine Statue; aber die Bewegung, zur Statue zu werden, iſt nicht eine Bewegung des Erzes, inſofern es Erz iſt: ſondern eine Bewegung ſeiner als der Möglichkeit, eine Statue zu werden.“ 2) „Deswegen iſt dieſe Thätigkeit eine unvollkommene (zweckloſe); denn das bloß Mögliche, deſſen Thätigkeit die Bewegung iſt, iſt unvollkommen (ἀτελές).“ Abſolute Subſtanz iſt die Thätigkeit ſelbſt, der Inhalt und Gegenſtand ihrer Thätigkeit. Ariſtoteles unterſcheidet hierauf, „daß das Bewegende auch bewegt werde,“ — natürliche Bewegung; „es wird bewegt, iſt ſeine Seite als Möglichkeit der Bewegung.“ Es iſt ein Unbewegtes nicht in ihm als das bewegt, wie wir geſehen Zweck, — als Seyendes der Grund des Himmels: ſondern Form dieſes Gegenſatzes. Aber dieſer Gegenſatz wird näher ſo beſtimmt; die Beſtimmungen ſind formal gegeneinander. 3) „Dasjenige, in dem die Bewegung Statt findet (ᾧ ἡ κίνησις ὑπάρχει), hat die Unbewegtheit (ἀκινησία) als Ruhe; denn die Thätigkeit auf das Ruhende, als ſolches, iſt das Bewegen.“ — denn Ruhe iſt Möglichkeit, bewegt zu werden. „Dieß aber geſchieht in der (als) Berührung (τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξις), ſo daß es zugleich leidend geſetzt iſt.“ 4) „Das Bewegen hat

*) Physic. III, 1—2.

zugleich immer eine Art (εἶδος οἷόν τε) Zweck an ſich" (Inhalt), „ein Dieſes, oder eine Qualität, oder Quantität, was das Princip und die Urſache der Bewegung iſt, wenn es bewegt; wie der der Thätigkeit nach Menſch aus dem der Möglichkeit nach Menſchen einen Menſchen macht."

„So iſt alſo die Bewegung in dem Bewegten, es iſt eine Thätigkeit deſſelben von dem Beweglichen (κινητικοῦ); und die Thätigkeit des Beweglichen iſt keine andere, die Thätigkeit iſt Beider. Beweglich iſt es als möglich, bewegend aber der Thätigkeit nach: aber die Thätigkeit iſt Thätigkeit des Bewegten, ſo daß es Eine Thätigkeit Beider iſt; wie das Verhältniß von Eins zu Zwei, und Zwei zu Eins daſſelbe iſt: oder daſſelbe das Steile und das Abſchüſſige, oder der Weg von Theben nach Athen und der Weg von Athen nach Theben," — Thätigkeit. — „So ſind Thätigkeit und Leiden urſprünglich (κυρίως) nicht daſſelbe, aber in dem, worin ſie ſind, in der Bewegung." (Es iſt ideelles Moment.) „Die Thätigkeit, inſofern ſie Thätigkeit Dieſes in Dieſem iſt, und die Thätigkeit Dieſes von Dieſem iſt dem Begriffe nach verſchieden (τὸ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι, ἕτερον τῷ λόγῳ)," *) — in Dieſem: dem Bewegten, von Dieſem: dem Bewegten ſelbſt. Die Beſtimmung ſchlägt immer um. — Dann ſpricht Ariſtoteles **) vom Unendlichen.

β. „Ebenſo nothwendig," ſagt Ariſtoteles, ***) „iſt es, daß der Phyſiker von dem Orte (τόπος, Raume) handelt," — mancherlei Beſtimmungen, unter denen Raum überhaupt und beſtimmter Raum als Ort erſcheint. „Iſt der Ort ein Körper? — Ein Körper kann er nicht ſeyn; denn ſonſt wären in Einem und eben Demſelben zwei Körper. Er iſt auch nicht der Ort und die Gegend (χώρα) dieſes Körpers; denn ſo findet daſſelbe Statt. Es gehört ihm, als Ort dieſes Körpers, die Ober-

*) Physic. III, 3.
**) *Physic. III*, 4 — 8.
***) Physic. IV, 1 — 2.

fläche an; was nun jetzt als Oberfläche des Waſſers genommen wird, iſt auch wieder Oberfläche der Luft. Der Punkt als Grenze dieſes Körpers, und der Ort des Punkts, iſt nicht unterſchieden; und wenn er nicht der Ort des Punktes iſt, iſt er auch nicht Ort der anderen Formen der Grenze, noch gehört er einem Einzelnen (Körper) an. Er iſt kein Element," allgemeine Körperlichkeit, „nicht körperlich, noch auch unkörperlich; denn er hat eine Größe, iſt aber kein körperliches Element. Die Elemente der Körper ſind ſelbſt körperlich, das unkörperliche gedachte Element aber hat keine Größe. Er iſt nicht die Materie der Dinge, denn nichts beſteht aus ihm: noch der Begriff, noch der Zweck, denn er bewegt ſie nicht;... und er iſt doch Etwas."

Ariſtoteles *) beſtimmt den τόπος ſo: „Er iſt die erſte unbewegte Grenze des Umſchließenden, als erſte unbewegte (τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον)... Er enthält den Körper, aber er kann nicht als ſeine Grenze nur beſtimmt werden; denn der Ort gehört nicht dieſem Körper an, ſondern auch dem umſchließenden ... Und die Grenze iſt, als ſolche, das Negative, dasjenige, dem die Veränderung angehört; aber er iſt zugleich unveränderlich." Oder: Iſt die Grenze, geſetzt als ideell, aufgehoben, — Diskretion, Unterſchied; dieß ſeine Grenze. Jeder Körper iſt an einem anderen Orte, es iſt ſein Unterſchied; und zugleich iſt es als gar kein Unterſchied vorhanden, unbewegliche Kontinuität.

Ariſtoteles ſpricht beim Raum nur vom Oben und Unten, — nicht von den drei Dimenſionen, — in Beziehung auf den Himmel als das Enthaltende, und die Erde als das Unterſte. Der Ort iſt dieß, daß etwas außer ihm iſt, — Außerſichſeyn: „Das Umſchließende (περιέχον) deſſen, deſſen Ort er iſt, und hat nichts von der Sache. Der erſte Ort (ὁ πρῶτος τόπος) iſt weder" (ὁ πρῶτος iſt vorher ἴδιος, vom Himmel, dem

*) Physic. IV, 4, passim.

allgemeinen Raume, unterſchieden) „größer noch kleiner“ — Raum, Ort, Geſtalt nicht? —, „trennbar von der Sache.“ *)

Von hier geht Ariſtoteles zum leeren Raum über, — eine alte Frage, womit noch jetzt die Phyſiker nicht zurecht kommen können: was ſie würden, wenn ſie Ariſtoteles ſtudirten; aber es iſt für ſie, als ob der Gedanke überhaupt und Ariſtoteles nicht in der Welt geweſen wäre. „Das Leere, nach den gemeinen Vorſtellungen der Menſchen, ſey ein Raum, in dem kein Körper iſt; und da ſie nun das Körperliche für das Seyende nehmen, ſo nennen ſie das leeren Raum, worin gar Nichts iſt. Die Annahme eines leeren Raums hat beſonders darin ihren Grund: α) Daß man ſie“ — das Negative — „für nothwendig zur Bewegung gehalten (denn ein Körper könne ſich im Vollen nicht bewegen;“ wo er ſich hinbewegt, muß nichts ſeyn); β) beſonders auch „in der Zuſammendrückung der Körper, wo die Theile in die leere Poren hineingehen,“ **) — Begriff der verſchiedenen Dichtigkeit und Veränderung derſelben, nach welchem gleiches Gewicht gleiche Menge der Theile iſt, aber das Leere unterſchieden mehr Volumen giebt.

Ariſtoteles widerlegt dieſe Gründe ſehr geſchickt. Ueberhaupt zuerſt „das Volle kann verändert werden, und die Körper können einander ausweichen, wenn auch kein leerer Raum ſie trennt. Die Körper, die flüſſigen, wie die feſten, werden verdichtet durch das Austreiben deſſen, was in ihnen enthalten war, wie die Luft ausgetrieben wird, wenn Waſſer zuſammengedrückt wird.“ ***)

α) Tiefer ſpricht er dagegen, „daß das Leere die Urſache der Bewegung ſey.“ 1) Ariſtoteles zeigt, „daß das Leere vielmehr die Bewegung aufhebt, und im Leeren wäre vielmehr eine allgemeine Ruhe; es iſt die völlige Gleichgültigkeit, wohin mehr oder weniger etwas bewegt wäre, — dem Leeren eben

*) Physic. IV, 4—5, 2.
**) eod. c. 6.
***) eod. c. 7.

fehlen alle Unterſchiede.“ .. „Es iſt reine Negation, kein Objekt, kein Unterſchied, — kein Grund, hier ſtille zu ſtehen oder weiter zu gehen. Der Körper iſt in der Bewegung — und als unterſchieden“ — eine poſitive Beziehung, nicht auf das Nichts. 2) „Die Bewegung ſoll darum im Leeren ſeyn, weil es nachgiebt,“ allein ſo etwas kommt dem Leeren nicht zu; „es wäre daher“ nicht Eine Bewegung, ſondern „eine Bewegung nach allen Seiten geſetzt,“ — allgemeine Zerſtreuung, abſolutes Nachgeben, es iſt nichts für den Körper, kein Zuſammenhalt. — „Ferner ein Gewicht oder Körper bewegt ſich aus zwei Urſachen ſchneller oder langſamer,“ hat eine beſtimmte Geſchwindigkeit: „Entweder weil das Medium, wodurch er ſich bewegt (Luft, Waſſer, Erde), verſchieden iſt; oder weil das, was ſich bewegt, verſchieden von einander iſt, durch einen Ueberſchuß von Schwere oder Leichtigkeit.“ αα) Bewegung wegen Verſchiedenheit der Dichtigkeit des Mediums. „Das Medium, wodurch er ſich bewegt, iſt Urſache, inſofern es hindert, — am meiſten dasjenige, was ſich gegen ihn bewegt (weniger wenn es bleibt), und was nicht leicht theilbar iſt. Zur Verſchiedenheit der ſpecifiſchen Schwere des Mediums, Luft und Waſſer, hat die Verſchiedenheit der Geſchwindigkeit daſſelbe Verhältniß; wenn doppelt ſo dünn, ſo doppelt ſo geſchwind. Das Leere hat aber kein ſolches Verhältniß zum Körper, daß dieſer ſpecifiſch ſchwerer wäre (*τὸ δὲ κενὸν οὐδένα ἔχει λόγον, ᾧ ὑπερέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος*). Der Körper, eine Größe geht ebenſowenig über es hinaus, als die Linie über den Punkt, wenn die Linie nicht aus Punkten zuſammengeſetzt iſt. Das Leere hat kein Verhältniß zum Vollen.“ ββ) „Was den Unterſchied von Schwere und Leichtigkeit,“ der „an den Körpern ſelbſt betrachtet“ werden ſollte, „betrifft, ſo bewegt ſich Jenes ſchneller als Dieſes durch den gleichen Raum. Aber dieſer Unterſchied geſchieht nur im Vollen; denn der ſchwere Körper theilt durch ſeine Kraft das Volle ſchneller.“ *)

*) Physic. IV, 8.

(Die Vorſtellung von gleicher Bewegung des Schweren und Leichten — reiner Schwere, Gewicht, Materie — iſt eine Abſtraktion, als ob ſie an ſich gleich, nur verſchieden durch Widerſtand der Luft, der zufällig.) Dieſe Anſicht iſt höchſt richtig, und vornehmlich gerichtet gegen eine Menge von Vorſtellungen, die in unſerer Phyſik graſſiren.

β) Ariſtoteles *) kommt nun auf das Zweite, den Unterſchied der ſpecifiſchen Schweren. „Das Leere, meinen Viele, ſey wegen des Lockeren und Feſten," — ſpecifiſch Leichten oder Schweren; jenes ein durchlöcherter Körper, dieſes vollkommene Kontinuität, — oder eine Lockerheit, die dichter und weniger dicht. „„Wenn aus einer Maſſe Waſſer Luft wird, ſo müßte eine gleiche Maſſe Waſſers eine Maſſe von gleicher Größe Luft geben, oder es muß ein leerer Raum ſeyn; denn nur durch ihn iſt die Verdichtung und Verdünnung begreiflich. Das weniger Dichte iſt das, was viele getrennte leere Räume hat."" — αα) „Wenn aber das Leere nicht getrennt werden kann" — und es kann nicht getrennt ſeyn, da ſonſt ein Unterſchied an ihm wäre —, „ſo wenig als der Raum" (oder es iſt der reine Raum, in reiner Kontinuität, das Negative überhaupt, das Negative auf eine ſeyende Weiſe): „ſo findet nichts minder Dichtes Statt." ββ) „Wenn es aber nicht trennbar iſt, und doch etwas Leeres in dem Körper ſeyn ſoll" (als leerer Raum durchdringend): „ſo wäre 1) damit nur die Bewegung nach Oben geſetzt; das Leichte iſt ſo weniger dicht," „„ſo das Feuer,"" das immer nach Oben ſich bewegt, „„deswegen dünn (μανόν)."" 2) „Alsdann ſoll das Leere nicht ſo die Urſache der Bewegung ſeyn, daß in ihm Etwas ſich bewegte, ſondern ſo wie Schläuche, die das in die Höhe tragen, was an ſie angeknüpft iſt. Allein wie wäre es möglich, daß das Leere ſich bewegte, oder ein Ort des Leeren wäre? Denn dieß, wohin es ſich bewegte, wäre das Leere des Leeren (καίτοι πῶς οἷόν

*) Physic. IV, 9.

τε φορὰν εἶναι κενοῦ, ἢ τόπον κενοῦ; κενοῦ γὰρ κενὸν, εἰς ὃ φέρεται) ... Ueberhaupt, wie im Leeren keine Bewegung Statt finden kann, ſo kann auch das Leere nicht ſich bewegen."

Ariſtoteles ſetzt dieſen Vorſtellungen die wahre Natur der Sache entgegen, überhaupt die ideelle Anſicht der Natur: „Daß das Entgegengeſetzte, Wärme und Kälte, und die anderen phyſiſchen Gegenſätze eine und dieſelbe Materie haben, und daß aus dem, was der Möglichkeit" — (dynamiſch in ganz anderem Sinne heutiges Tags, nämlich eine Intenſität, Grad) — „nach iſt, ein der Wirklichkeit nach Seyendes wird; daß die Materie (nicht trennbar iſt, und) nicht ein Anderes wird, ſondern ein und dieſelbe der Zahl (Menge) nach daſſelbe bleibt, wenn ſie Farbe, Wärme und Kälte erlangt. Ebenſo iſt auch die Materie eines kleinen und großen Körpers dieſelbe. Wenn aus Waſſer Luft wird" (dynamiſche, qualitative Veränderung), „ſo bleibt die Materie dieſelbe; ſie wird dieß nicht, indem ſie etwas Anderes zu ſich aufnimmt: ſondern, was ſie der Möglichkeit nach iſt, wird ſie in der Wirklichkeit. Ebenſo wenn ſie aus einem Kleineren ein Größeres, aus einem Größeren ein Kleineres wird. Die viele Luft wird zuſammengepreßt aus einem größeren Volumen in ein kleineres, und umgekehrt ausgedehnt; — bloße Veränderung der Möglichkeit, die Materie bleibt dieſelbe. Die Vermehrung und Verminderung der Wärme, und ihr Uebergang in Kälte iſt daſſelbe (kein" Wärmeſtoff, „Mehr oder Weniger Hinzutreten). So iſt Ein und daſſelbe dicht und weniger dicht," — ganz verſchieden von den phyſiſchen Begriffen, die ein Mehr oder Weniger Materie in das mehr oder weniger Dichte ſetzen, den Unterſchied der ſpecifiſchen Schwere als äußerliche größere Menge der Materie; ſondern ganz dynamiſch, und dynamiſch nicht ſo, daß Ariſtoteles größere Intenſität, ſondern die Intenſität in ihrer Wahrheit als Allgemeines, Möglichkeit ſetzt. Der Unterſchied muß freilich als Größenunterſchied angegeben werden, aber nicht als eine Vermehrung und Verminderung, Verände-

rung der abſoluten Menge der Materie. Intenſität heißt Kraft, heißt Möglichkeit; „dieß iſt intenſiv:“ dieß iſt jetzt dynamiſch, eine größere Möglichkeit, ſeine Wirklichkeit hat abgenommen, — mögliches ὄν nach Ariſtoteles. Kraft erſcheint von der Materie getrennt, Möglichkeit ein Gedankending. Intenſität wieder gerichtet nach Außen gegen Anderes, oder verglichen mit Anderem iſt Kraft, Grad; Größe kommt darum unmittelbar hier herein. Es iſt gleichgültig, ob größere Intenſion größere Extenſion: mehr Luft iſt auf gleichen Grad zu erwärmen fähig, als weniger, durch größere Intenſion, — oder dieſelbe Luft kann dadurch intenſiv wärmer werden.

γ. Zeit. Bei ihrer Unterſuchung erinnert Ariſtoteles,*) „daß wenn man ſie äußerlich“ (ἐξωτερικῶς) „betrachtet, man auf die Vermuthung gerathen müſſe (διαπορῆσαι), die Zeit habe kein Seyn, oder ſie ſey kaum und nur etwas weniges (μόλις καὶ ἀμυδρῶς),“ — ſie ſey nur möglich. „Denn Eine Seite derſelben iſt geweſen, und iſt nicht: die andere wird ſeyn, und iſt nicht; aus dieſen aber beſteht die unendliche und immer ſeyende (die eigentliche) Zeit. Nun ſcheint es aber, daß die Zeit unmöglich aus Solchen beſtehen könne, die nicht ſind. Alsdann von Allem, was theilbar iſt, müſſen einige oder alle Theile ſeyn. Aber die Zeit iſt wohl theilbar; einige Theile aber ſind vergangen, andere werden ſeyn, und es iſt keiner da. Denn das Jetzt iſt kein Theil. Denn der Theil hat ein Maaß,“ quantitative Beſtimmung; aber das Jetzt wird nicht gemeſſen. „Das Ganze muß aus Theilen beſtehen; aber es ſcheint“ weder das Jetzt, noch „die Zeit nicht daraus zu beſtehen,“ — das Jetzt iſt untheilbar, nicht quantitativ. „Ebenſo iſt nicht leicht zu unterſcheiden, ob das Jetzt bleibe, oder immer ein anderes und anderes iſt“ u. ſ. f. „Ferner iſt ſie keine Bewegung und Veränderung. Denn die Bewegung und Veränderung geht in Einem

*) Physic. IV, 10.

vor, das bewegt und verändert wird, oder da, wo ſie vorgeht; die Zeit aber gleicherweiſe allenthalben. Auch iſt Veränderung und Bewegung geſchwinder oder langſamer; ſie nicht."

„Sie iſt aber nicht ohne Veränderung und Bewegung," — Moment der Bewegung, die reine Negativität derſelben; „wo wir keine Veränderung wahrnehmen, ſcheint keine Zeit geweſen zu ſeyn, wie im Schlafe. Sie iſt daher an der Bewegung, aber nicht ſie ſelbſt." Ariſtoteles beſtimmt ſie: „Wir ſagen dann, daß Zeit iſt, wenn wir das Vor und Nach an der Bewegung bemerken; dieſe beſtimmt ſich alſo, daß wir ſie für Anderes und Anderes nehmen (ὑπολαβεῖν), und zwiſchen ihnen wieder ein Anderes, als Mittleres. Wenn wir die beiden Extreme des Schluſſes als ein Anderes denken als die Mitte, und die Seele als Zwei das Jetzt ſagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende: dann ſagen wir, es ſey Zeit. Was durch das Jetzt (τῷ νῦν) beſtimmt iſt und zu Grunde gelegt wird, heißen wir Zeit. Dagegen wenn wir das Jetzt als Eins empfinden" (zugleich), „und nicht als das Vorhergehende oder Nachfolgende in der Bewegung, oder es ſelbſt wohl, nicht aber als Früheres und Späteres von irgend Einem: ſcheint uns keine Zeit geweſen zu ſeyn; wenn keine Bewegung, keine Zeit." (Es iſt merkwürdig, wir, Theils empfinden das Jetzt, Theils denken das Vor und Nach.) Bei der Langeweile iſt ſo immer daſſelbe. „Die Zeit iſt daher die Zahl der Bewegung, nach dem Vor und Nach; ſie iſt nicht die Bewegung ſelbſt, ſondern inſofern die Bewegung eine Zahl hat. Das Maaß des Mehr oder Weniger iſt durch die Zahl, die größere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Wir nennen aber Zahl ebenſowohl das, was gezählt wird, als womit wir zählen; Zeit aber iſt nun nicht die Zahl, mit der wir zählen, ſondern die gezählt wird, — Einheit, daſſelbe, verſchieden nur nach dem Anders und Anders ... Das Jetzt iſt, was die Einheit der Zahl iſt. Die Zeit iſt ferner durch das Jetzt zuſammenhängend (kontinuirlich) und unter-

ſchieden ... Das Jetzt iſt daſſelbe, was ſeyn wird (es iſt alle Zeit); dem Seyn nach aber iſt es ein Anderes." *) Eins, als Allgemeines, iſt getödtetes Jetzt; es iſt immer daſſelbe, — Allgemeinheit.

„Das Jetzt iſt die Kontinuität der Zeit, und ihre Theilung oder die Unterſcheidung der beiden Momente des Vor und Nach. Es gleicht dadurch dem Punkte" (denn auch er iſt die Kontinuität der Linie und ihre Unterſcheidung, ihr Princip und ihre Grenze); „aber nicht, wie ein bleibender Punkt. Denn es theilt die Zeit der Möglichkeit nach," — das Jetzt iſt Theilbarkeit, die Momente ſind nur ideelle Momente; „und inſofern es ein Solches iſt, iſt es immer ein Anderes. Es iſt aber zugleich immer ein und daſſelbe; inſofern wir die Linie theilen, entſtehen uns immer andere und andere Punkte für den Gedanken: inſofern ſie aber Eine iſt, iſt nur Ein Punkt. So iſt das Jetzt Theils die Theilung der Zeit der Möglichkeit nach, Theils die Grenze und Einheit beider," — als theilend allgemeiner Punkt, und dieſes allgemeine Eins iſt wieder nur Eins als wirkliches; aber dieß wirkliche iſt nicht ein ruhendes Eins, ſondern wieder immer und immer ein anderes, — ſo hat die Einzelnheit die Allgemeinheit an ihm, als ſeine Negativität. „Es iſt aber daſſelbe, und nach Einem und demſelben die Theilung und die Vereinung," **) — in einer und derſelben Rückſicht, unmittelbar das abſolute Gegentheil von dem Geſetzten als ſeyend; beim Raume ſind die Momente umgekehrt nicht geſetzt als *ſeyende*, ſondern *an ihm*, erſt tritt dieſes Seyn und ſeine Bewegung und Widerſpruch hervor. Die Verſtandes-Identität iſt ſo gar nicht Princip nach Ariſtoteles; Identität und Nicht-Identität iſt ihm Ein und daſſelbe. Die Zeit iſt: α) Jetzt iſt nur Jetzt; β) Vergangenheit und Zukunft ſind verſchieden vom Jetzt, aber auch

*) Physic. IV, 11.
**) eod. c. 13.

nothwendig hängen ſie zuſammen, Jetzt iſt nicht ohne Vor und Nach, ſie ſind Wahrnehmungen; γ) alſo ſind ſie in Einem, Jetzt, Grenze, d. i. Vereinigung und Unterſcheidung.

c. Ariſtoteles geht dann über zur realiſirten Bewegung oder Veränderung, zu den phyſikaliſchen Proceſſen.

α. Von dem weiteren Detail, worein ſich Ariſtoteles *) einläßt, führe ich nichts an als ſeinen Uebergang und Unterſcheidung der Veränderung und Bewegung. „In der Bewegung iſt ein erſtes Bewegendes, und ein Bewegtes, und eine Zeit, Worin; außer dieſem: Woraus, Wohin. Denn alle Bewegung iſt aus Einem und zu Einem; denn das zuerſt Bewegte, und zu Dem es bewegt wird, und aus Welchem, iſt verſchieden: Holz, Wärme und Kälte.“ Vorhin die reine Bewegung, hier die Bewegung an einem Dinge. „Die Bewegung iſt in dem Holze, nicht in der Form; denn es bewegt nicht, noch wird bewegt die Form oder der Ort oder die Größe: ſondern“ (in der Ordnung, wie ſie folgen) „iſt Bewegtes, und Bewegendes, und zu Dem bewegt wird. Dasjenige mehr Wozu, als aus Dem bewegt wird, wird Veränderung (μεταβολή) genannt. Daher auch das Vergehen (φθορά) in das Nichtſeyn Veränderung iſt, indem das Untergehende ſich aus dem Seyenden verändert; und das Entſtehen in das Seyende, aus dem Nichtſeyenden.“ Die Bemerkung iſt dahin zu deuten: Veränderung iſt Bewegung am Realen als ſolchem, daher das Erſte, ideale Veränderung, Bewegung als ſolche iſt; und erſt die realwerdende Bewegung wird als Veränderung, d. h. eben erſt in der Beziehung Wozu, als in der Woraus, — denn dieſe Woraus iſt eben, wo die Veränderung noch nicht real iſt, wo ſie noch Bewegung iſt.

β. Wieder eine andere Form der Unterſcheidung von Bewegung und Veränderung. Die Veränderung theilt Ariſtoteles ferner vierfach ein: „in Veränderung aus einem Sub-

*) Physic. V, 1.

jekt in ein Subjekt (ὑποκείμενον); oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt; oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Subjekt; oder aus einem Subjekt in ein Nicht-Subjekt. α) Die Eine, aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt," die in der allgemeinen Eintheilung auch vorkommen kann, „iſt keine Veränderung," bloß gedacht; „denn ſie enthält keinen Gegenſatz," — allein ideell, Gedanke, Moment iſt Nicht-Subjekt, aber Ariſtoteles meint die wirkliche Erſcheinung. β) „Die aus Subjekt in Subjekt iſt Bewegung als ſolche;" es iſt das Uebergehende daſſelbe, bleibt, — kein Anderswerden des Wirklichen, bloß formell. γ) „Aus Nicht-Subjekt in Subjekt iſt Erzeugung. δ) Aus Subjekt in Nicht-Subjekt Untergang." Merkwürdig iſt der Gegenſatz der materialiſirten Bewegung (Veränderung) und der bloß formellen Bewegung.

γ. Von da kommt er (Buch VI) zur Betrachtung der zenontiſchen Dialektik dieſer Bewegung und Veränderung — auf die unendliche Theilbarkeit —, die wir ſchon geſehen. Ariſtoteles löſt ſie durch das Allgemeine: Sie ſind eben dieſer Widerſpruch, das in ſich Entgegengeſetzte, Allgemeine; ihre Einheit, das, worein ihre Momente ſich auflöſen, iſt nicht ein Nichts. Nicht: Die Bewegung und Veränderung iſt nicht; ſondern ein Negatives und Allgemeines, das Negative ſelbſt wieder als poſitiv geſetzt, — Theilbarkeit.

δ. Ferner bemerkt Ariſtoteles *) gegen die Atome und ihre Bewegung, „daß das Untheilbare keine Bewegung und Veränderung habe;" umgekehrt gegen jenes Zenoniſche: Es iſt nur einfaches, untheilbares Seyn, und nicht Bewegung. Ariſtoteles ſagt gegen die Atome daſſelbe: Das Atom iſt einfaches, untheilbares Seyn; es kann ſich alſo nicht verändern, oder es hat eben keine Wahrheit. Veränderung iſt nicht an ihnen, noch von

*) Physic. VI, 10.

Außen, Stoß; Bewegung an und für ſich ſelbſt eben an ihnen ohne Wahrheit.

ε. Reine Idealität der Veränderung, oder ſie gehört ganz der Form an. Wichtig iſt dann noch dieſe Beſtimmung, „daß, was verändert wird, allein das Sinnliche, Empfindbare iſt; und die Form und Geſtalten, Habitus (Gewohnheit, wie Tugend und Laſter) nicht verändert werden. Form u. ſ. f. entſteht und verſchwindet an einem Dinge; aber was entſteht und vergeht, wird nicht verändert.“ Oder: Der Inhalt der Veränderung iſt unveränderlich; die Veränderung als ſolche gehört zur bloßen Form. „Habitus ſind entweder Tugend oder Laſter. Tugend iſt eine Vollendung (τελείωσις), Erreichung ſeines Zwecks, wenn Etwas ſeine Natur erreicht hat; Laſter aber iſt das Vergehen und Nichterreichen deſſelben. Sie ſind nicht Veränderungen, ſondern ſie entſtehen und vergehen nur.“ *) Oder der Unterſchied wird zu einem Unterſchiede des Seyns und Nichtſeyns, — ſinnlicher Unterſchied.

ζ. Die erſte reale oder phyſiſch ſeyende Bewegung. Näher tritt nun von dieſen Begriffen Ariſtoteles dem Realen. α) „Das erſte Weſen der Bewegung iſt ſelbſt unbewegt;“ **) und β) „die abſolute Bewegung iſt die Kreisbewegung. Dieſe Bewegung iſt ohne Entgegenſetzung. (Eine unendliche geradlinigte Bewegung iſt ein leeres Gedankending; denn Bewegung iſt nothwendig zu Etwas, — Zweck.) Denn von B nach A und von A nach B iſt daſſelbe; und die Bewegung iſt zu betrachten nach dem Orte des Ausgangs und des Endzwecks.“ ***) Die Vorſtellung, die himmliſchen Körper würden ſich für ſich in gerader Linie fortbewegen, wenn ſie nicht zufälliger Weiſe in die Anziehungs-Sphäre der Sonne kämen, iſt

*) *Physic. VII*, 3.
**) *eod. VIII*, 6.
***) *eod. c.* 8—9, *passim*; *de Coelo I*, 4.

ein leerer Gedanke. Er zeigt dann,*) „daß der ganze Himmel weder entſtanden, noch fähig iſt zu vergehen, ſondern Einer und ewig iſt: weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit hat, ſondern die unendliche Zeit in ſich ſelbſt eingeſchloſſen enthält.“ Alle anderen Vorſtellungen ſind ſinnliche, die von dem Weſen zu ſprechen meinen, aber immer nur ſinnliche Vorſtellungen vor ſich haben; in dieſen Vorſtellungen iſt immer das vorhanden, was ſie meinen ausgeſchloſſen zu haben. α) Der Anfang der Entſtehung — vorher das Leere — iſt eben das Ruhende, Sichgleiche; d. h. die ewige Materie, unentſtanden, geſetzt vor der Entſtehung. β) Vor der Entſtehung iſt Nichts (wollen ſie nicht Wort haben), erſt Etwas im Entſtehen; d. h. die Bewegung iſt mit dem Etwas, — wo Realität, iſt Bewegung. Aber ſie bringen jenes Leere, Sichgleiche, ewige Materie, — und dieß Nichts nicht zuſammen.

η. „Dasjenige, was dieſe“ abſolute „Kreisbewegung hat, iſt weder ſchwer noch leicht. Denn das Schwere iſt, was ſich nach Unten, das Leichte, was ſich in die Höhe bewegt.“ In der neueren Phyſik erhalten die himmliſchen Körper Schwere, wollen in die Sonne ſtürzen, — aber thun's nicht, wegen einer anderen Kraft. „Es iſt,“ wie ſchon erinnert, „unzerſtörbar und unerzeugt, ohne Ab- und Zunahme, ohne alle Veränderung; ... es iſt verſchieden von Erde, Feuer, Luft und Waſſer; es iſt, was die Alten Aether genannt haben, als den oberſten Ort, von dem beſtändigen Laufen (ἀεὶ θεῖν) in unendlicher Zeit.“ **) Das Nebeneinander fängt aber an, immer mehr aufzufallen.

ϑ. Dieß ſcheint dann die ewige Materie zu ſeyn, beſtimmt nicht ausgedrückt, bleibt ſo ſtehen, wie in unſerer Vorſtellung der Himmel. Ariſtoteles zeigt,***) „daß die Elemente nicht aus Einem Körper entſpringen, ſondern aus einander.

*) De Coelo II, 1.
**) De Coelo I, 3.
***) De Coelo III, 6.

Denn in der Entſtehung wären ſie entweder aus einem Unkörperlichen oder einem Körper. Aus einem Unkörperlichen, — ſo iſt dieß das Leere des beſtimmten Körperlichen; denn das Leere iſt eben das unmittelbar Körperloſe. Aber auch nicht aus einem Körperlichen; denn ſonſt iſt es ſelbſt ein körperliches Element.“ Es bleibt nur übrig, daß die Elemente auseinander entſpringen. Es iſt zu bemerken, daß Ariſtoteles unter Entſtehung die wirkliche Entſtehung verſteht, nicht den Uebergang aus dem Allgemeinen in die Einzelnheit (er betrachtet überhaupt nicht das Allgemeine, wie es das Negative an ihm ſelbſt hat; ſonſt wäre das Allgemeine eben die abſolute Materie, deren Allgemeinheit, als Negativität, geſetzt iſt oder reell iſt): ſondern Entſtehung Eines beſtimmten Körperlichen, nicht aus ſeinem Grunde, ſondern aus dem Entgegengeſetzten als ſolchem.

c. Deduktion der vier Elemente. Von da kommt er auf die Elemente, von denen er eine Art Konſtruktion macht. Es iſt merkwürdig. Ariſtoteles zeigt nun, daß es vier Elemente geben müſſe, auf folgende Weiſe. Vom Schweren und Leichten geht er aus (Attraktion, und Centrifugal-Kraft); ſie ſind die Grundbeſtimmungen. „Das Körperliche geht, ſeiner Bewegung nach, entweder nach Oben oder Unten, — iſt entweder leicht oder ſchwer, und zwar nicht nur im Verhältniß (relativ), ſondern es iſt abſolut Leichtes und abſolut Schweres, — jenes nach Oben an das Extrem des Himmels, dieß nach Unten in die Mitte.“ *) „Zwiſchen dieſen ſind Mittlere, Andere als ſie, welche ſich zu einander verhalten, wie jene. Jene Extreme nun ſind Erde und Feuer, dieſe Luft und Waſſer;“ **) „Luft und Waſſer hat, das Eine Schwere, das Andere Leichtigkeit.“ ***) „Waſſer ſchwebt unter Allem außer der Erde, und die Luft über Allem außer dem Feuer. Deswegen giebt es nun dieſe vier Materien,

*) *De Cœlo IV*, 1.
**) *De Cœlo IV*, 3.
***) *De Cœlo IV*, 4.

aber ſo viel Materien, daß ſie Eine gemeinſchaftliche haben; beſonders da ſie aus einander entſtehen, ihr Seyn aber ein Anderes iſt," *) — er bezeichnet nicht jenen Aether. α) Es iſt zu bemerken, daß Ariſtoteles gar nicht dieſen Begriff der Elemente hatte, der in neueren Zeiten gilt, daß das Element einfach ſeyn müſſe; deswegen iſt man wunderklug, daß wir Waſſer u. ſ. f. für Elemente halten. Eine ſolche Einfachheit des Seyenden, einfache Beſtimmtheit iſt eine Abſtraktion, hat keine Realität; rothe Farbe, — nichts Reales, — iſt einfach in dieſem Sinne, eine Abſtraktion. Das Moment muß ſelbſt Realität haben, iſt, als Einheit Entgegengeſetzter, auflösbar. Ariſtoteles läßt die Elemente (wie wir ſchon bei Früheren ſahen) auseinander entſtehen, aber nicht dieſe unvertilgbare Einfachheit; denn das Einfache wäre keiner Bewegung und Veränderung fähig. Den wüſten Begriff des Beſtehens aus Theilen kennt er hier gar nicht, im Gegentheil ſtreitet genug dagegen, z. B. in Beziehung auf Anaxagoras. **) „Neutralität" iſt Allgemeinheit als Einheit nicht begriffen, wo der Sauerſtoff nicht mehr als ſolcher darin. Hier iſt nun aber ein Uebergehen des einen Elements in das andere, ganz entgegengeſetzt unſerer Phyſik, welche Feuer, Luft u. ſ. w. nur abſolut als mit ſich identiſch betrachtet. β) Dieſe Grundbeſtimmungen ſind nicht erſchöpfend.

κ. Momente des realen Proceſſes in Beziehung auf Bewegung. Ich führe noch an, daß Ariſtoteles endlich zu den „Principien des fühlbaren Körpers" übergeht; — Elemente im Proceſſe, wie vorhin nach ihrer ruhenden Beſtimmtheit. Er ſchließt die Beziehungen, die für Geſicht, Geruch u. ſ. f. ſind, aus; jene zieht er vor als dieſe, die für den Sinn des Schweren oder Leichten. Schwer und Leicht, die Grundbeſtimmungen, dieſe ſind in Differenz als empfindbar, — jenes

*) *De Coelo IV*, 5.
**) *eod. III*, 4.

für ſich, dieß für Anderes. Als dieſe Principien giebt er „Warm und Kalt, Trocken und Feucht“ an; *) — Uebergang der Elemente in empfindbaren Beziehungen. Er ſagt nun, „daß vier Dinge, die vier Elemente (Principien), eigentlich ſechs Beziehungen auf einander haben, — aber das Entgegengeſetzte hier nicht verbunden werden könne, — das Feuchte nicht auf's Trockene, das Warme nicht auf's Kalte. So giebt es vier Verbindungen der Elemente: α) Warmes und Trockenes; β) Warmes und Feuchtes; γ) Feuchtes und Kaltes; δ) Trockenes und Kaltes. Und dieſe Verbindungen folgen jenen erſten Elementen; ſo daß alſo Feuer Warm und Trocken, Luft Warm und Feucht (Dunſt), Waſſer Kalt und Feucht, Erde Kalt und Trocken.“ **) Hieraus macht er nun „die gegenſeitige Verwandelung der Elemente in einander“ ſo begreiflich. „Das Entſtehen und das Vergehen geht aus dem Gegentheil und in das Gegentheil. Alle haben einen Gegenſatz gegeneinander;“ alle ſind als das Nichtſeyn gegen das Seyn des Anderen, Wirklichkeit und Möglichkeit. „Unter dieſen nun haben einige einen gleichen Theil gemeinſchaftlich. Aus Feuer wird Luft, ſie haben die Wärme gemeinſchaftlich; wenn nun in der Luft die Feuchtigkeit überwunden wird, wird Feuer. Hingegen bei denen, die nichts mit einander gemeinſchaftlich haben, wie Erde (Kalt und Trocken) und Luft (Warm und Feucht), ſo geht die Verwandelung langſamer.“ Die ganze Verwandelung der Elemente in einander, der Natur-Proceß, iſt ein Kreislauf ihrer Verwandelungen. ***) Dieß iſt unbefriedigend; weder die einzelnen ſind begriffen, noch das Uebrige ein Ganzes.

In der That geht nun Ariſtoteles an der Meteorologie eben zur Betrachtung des allgemeinen Natur-Proceſſes über. Allein wir ſind hier mit ihm an ſeine Grenze gekommen. Hier

*) *De generat. et corrupt. II*, 2.
**) *eod. c.* 3.
***) *eod. c.* 4.

im natürlichen Proceß hört das einfache Beſtimmen als ſolches zu gelten auf, und verliert ganz ſein Intereſſe, — dieſe Manier des fortgehenden Beſtimmens. Denn eben im realen Proceſſe iſt es, wo dieſe Beſtimmtheiten, dieſe beſtimmten Begriffe, immer wieder ihre Bedeutung verlieren und zu ihrem Gegentheile werden, — wo eben dieſe gleichgültige Reihe ſich zuſammendrängt und vereint. Im Beſtimmen der Zeit und der Bewegung ſahen wir ihn ſelbſt wohl entgegengeſetzte Beſtimmungen ſo vereinen. Aber die Bewegung in ihrer wahrhaften Beſtimmung müßte Raum und Zeit an ſich zurücknehmen: ſich darſtellen, wie ſie die Einheit dieſer ihrer realen Momente, und wie ſie an ihnen ſich darſtellt, — wie dieſes Ideelle zur Realität kommt. Noch mehr aber müßten jetzt die folgenden Momente, das Feuchte, Wärme u. ſ. f., ſelbſt unter den Begriff des Proceſſes zurücktreten. Aber die ſinnliche Erſcheinung fängt hier an, die Oberhand zu gewinnen; das Empiriſche hat eben die Natur der vereinzelten Weiſe, auseinanderzufallen. Die empiriſche Erſcheinung wächſt dem Denken über den Kopf, der nur noch allenthalben das Zeichen der Beſitznahme aufdrückt, aber ſie nicht mehr ſelbſt durchdringen kann, da ſie aus dem Ideellen zurücktritt, wie Zeit und Raum und Bewegung noch waren.

Der Schatz des Ariſtoteles iſt ſeit Jahrhunderten ſo gut als unbekannt.

3. Philoſophie des Geiſtes.

Andere Seite, Philoſophie des Geiſtes. Hier findet ſich auch zuerſt bei Ariſtoteles in einer Reihe von Werken, die ich anführen will, die Unterſcheidung der beſonderen Wiſſenſchaften derſelben ausgeführt. Seine drei Bücher „Ueber die Seele“ überhaupt betrachten Theils die abſtrakte allgemeine Natur der Seele, vorzüglich aber nur widerlegungsweiſe, mehr aber dann ſehr ſchwer und ſpekulativ ihre Natur an ihr ſelbſt; nicht ihr Seyn, ſondern die beſtimmte Weiſe und Möglichkeit ihrer Wirk-

ſamkeit, — dieß iſt ihm ihr Seyn und Weſen. Es ſind uns alsdann einige beſondere Schriften „Von der Empfindung und dem Empfindbaren," „Von Erinnerung und Gedächtniß," „Vom Schlafen und Wachen," „Vom Träumen," „Von der Weiſſagung (μαντική) aus Träumen," auch eine „Phyſiognomik" vorhanden; Ariſtoteles hat die Betrachtung keiner empiriſchen Seite und Erſcheinung verſchmäht, wie im Natürlichen, ſo auch im Geiſtigen. — In Rückſicht auf die praktiſche Seite hat er ebenſo zuerſt für den Hausvater durch ein „ökonomiſches" Werk (οἰκονομικά) geſorgt; alsdann für den einzelnen Menſchen durch eine Moral und „Ethik," Theils Unterſuchung über das höchſte Gut, den abſoluten Endzweck, Theils eine Lehre der einzelnen Tugenden, — immer faſt ſpekulativ, und mit geſundem Menſchenverſtand. Endlich aber hat er in ſeiner „Politik" eine Darſtellung der weſentlichen Staatsverfaſſung und der verſchiedenen Arten von Staatsverfaſſung, nach der empiriſchen Seite, daß Ariſtoteles dieſe verſchiedenen Arten durchgeht: und in ſeinen Politien eine Darſtellung der wichtigſten Staaten gegeben; da haben wir nicht Alles.

Auf der anderen Seite ſteht ſeine Wiſſenſchaft des abſtrakten Denkens, eine „Logik," Ὄργανον genannt, zu dem mehrere Schriften gehören, — die Quelle und das Lehrbuch der logiſchen Darſtellungen aller Zeiten, die zum Theil nur ſpeciellere Ausführungen waren, wodurch ſie ſtrohern, matt, unvollkommen und rein formell werden mußten; — von der noch in den neueſten Zeiten Kant geſagt, daß ſeit Ariſtoteles die Logik, wie die reine Geometrie ſeit Euklid, eine vollendete Wiſſenſchaft ſey, die keine Verbeſſerung und Veränderung mehr erhalten hat.

1. Es iſt ſchon bemerkt, daß ſeine Lehre von der Seele das ſogenannte Metaphyſiſche weniger behandelt, und mehr die Weiſe ihrer Thätigkeit. In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Ariſtoteles nicht erwarten, eine Metaphyſik von der Seele

zu finden. Denn jenes ſogenannte metaphyſiſche Betrachten ſetzt die Seele eigentlich als ein Ding, und betrachtet ſie, z. B. was ſie für ein Ding, ob ſie ein einfaches u. ſ. f. ſey. Mit ſolchen abſtrakten Beſtimmungen beſchäftigt ſich der konkrete ſpekulative Geiſt des Ariſtoteles nicht; er iſt weit davon entfernt. Im Allgemeinen ſind es ebenſo eine Reihe fortgehender Beſtimmungen, die nicht als ein Ganzes nach der Nothwendigkeit ſind zuſammengeeint; Jedes in ſeiner Sphäre iſt aber ebenſo richtig, als tief gefaßt.

Ariſtoteles *) bemerkt zuerſt im Allgemeinen: „Es ſcheint, die Seele müſſe Theils betrachtet werden als für ſich trennbar vom Körper“ in ihrer Freiheit, „da ſie im Denken für ſich ſelbſt iſt: Theils aber, da ſie in den Affekten als ſo ungetrennt eins mit dem Körperlichen erſcheint, auch als nicht trennbar von demſelben; die Affekte zeigen ſich als materialiſirtes Denken oder Begriff (*λόγοι ἔνυλοι*),“ — als materielle Weiſen des Geiſtigen. Hieran ſchließt ſich ſo eine gedoppelte Betrachtungsweiſe der Seele, die Ariſtoteles auch kennt: die rein rationelle oder logiſche, und die phyſiſche oder phyſiologiſche (*διαλεκτικὸς καὶ φυσικός*), die wir zum Theil noch bis jetzt neben einander fortgehen ſehen. „Nach der einen Seite werde z. B. der Zorn betrachtet als eine Begierde der Wiedervergeltung oder dergleichen: nach der anderen als ein Aufbrauſen des Herzblutes, des Warmen“ im Menſchen; „und jenes wird die rationelle, dieſes die materielle Betrachtung des Zorns ſeyn. Wie wenn der Eine das Haus beſtimme als eine Beſchützung gegen Wind, Regen u. ſ. f., und ſonſtige Verwahrung: der Andere, daß es aus Holz und Steinen beſtehe; der Eine giebt die Beſtimmung und die Form (Zweck) des Dinges an, der Andere ſeine Materie und Nothwendigkeit.“

Näher „beſtimmt“ Ariſtoteles **) „das Weſen der

*) De Anima I, 1.
**) eod II, 1

Seele“ ſo, daß er an drei Momente erinnert. Er ſagt: „Es giebt dreierlei Seyn: α) Materie (ὕλη), die nichts für ſich iſt; β) die Form (μορφή), und das Allgemeine (καὶ εἶδος), nach der Etwas Dieſes iſt; γ) ein Seyn, in dem die Materie als Möglichkeit iſt, und deſſen Form (Idee) die Thätigkeit (Wirkſamkeit, ἐντελέχεια),“ — die Materie exiſtirt hier nicht als Materie, iſt nur an ſich. „Die Seele iſt die Subſtanz (οὐσία) als Form des phyſiſchen organiſchen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihr εἶδος iſt Entelechie, wodurch er ein Körper, und ein beſeelter, iſt. Dieſe Wirkſamkeit erſcheint auf eine doppelte Weiſe: entweder wie die Wiſſenſchaft, oder wie die Anſchauung (Theorie). Die Seele in ihrer Exiſtenz iſt entweder wachend, oder ſchlafend; das Wachen entſpricht dem Anſchauen, der Schlaf aber dem Haben und Nichtwirkſamſeyn. Das Erſte aber der Entſtehung nach iſt die Wiſſenſchaft,“ das Bewußtſeyn, was zur Form gehört, deren höchſte Weiſe das Denken iſt; — „die Seele iſt alſo die erſte Wirkſamkeit eines phyſiſchen, aber organiſchen Körpers.“ In dieſer Rückſicht iſt es, daß Ariſtoteles der Seele die Beſtimmung giebt, die Entelechie zu ſeyn.

Dann kommt er auf die Frage nach der Beziehung von Leib und Seele auf einander. „Man darf deswegen“ — weil ſie die Form iſt — „nicht fragen, ob Seele und Leib eins ſeyen“ (dieß ſolle man nicht ſagen, daß ſie eins ſeyen); „wie man nicht fragt, ob das Wachs und ſeine Form eins ſeyen, überhaupt nicht die Materie und ihre Formen eins ſind,“ — nicht ein Verhältniß von Eins, Materialismus. „Denn das Eins und das Seyn wird auf mannigfache Weiſe geſagt:“ Ding und Eigenſchaften, Subjekt und Prädikat; Haus iſt Eins, eine Menge Theile. Identität iſt eine ganz abſtrakte, daher oberflächliche und leere Beſtimmung; „das weſentliche Seyn aber iſt die Wirkſamkeit (Entelechie).“ Sie haben nicht gleiche Würdigkeit in Anſehung des Seyns, das wahrhaft würdige Seyn

hat nur die Entelechie; die Identität iſt nur als ſolche Entelechie zu faſſen, — unſere Idee. Jenes iſt eine oberflächliche Frage, wo Beide als Dinge betrachtet werden; dieß iſt nicht ihr Weſen, ſondern es iſt zu fragen, ob die Thätigkeit eins iſt mit ihrem Organe.

Beſtimmtere Erläuterung dieſes Verhältniſſes. „Die Seele iſt die Subſtanz, aber die Subſtanz nur nach dem Begriffe (κατὰ τὸν λόγον); oder die Form, der Begriff iſt hier das Seyn ſelbſt, dieſe Subſtanz ſelbſt. Z. B. wenn ein phyſiſcher Körper, eine Axt, zu ſeiner Subſtanz dieſe Form hätte, Axt zu ſeyn: ſo würde dieſe ſeine Form ſeine Seele ſeyn; und wenn er aufhörte, es zu ſeyn: ſo wäre er keine Axt mehr, ſondern es bliebe nur noch der Namen übrig. Aber eines ſolchen Körpers Form und Begriff, wie einer Axt, iſt die Seele nicht; ſondern“ die Seele iſt die Form „eines ſolchen, der das Princip der Bewegung und Ruhe in ihm ſelbſt hat.“ Die Axt hat nicht das Princip ihrer Form an ihr ſelbſt, ſie macht ſich nicht ſelbſt dazu; oder ihre Form, ihr Begriff iſt nicht ihre Subſtanz ſelbſt, — ſie iſt nicht durch ſich ſelbſt thätig. „Wenn z. B. das Auge für ſich ein Lebendiges wäre, ſo würde das Sehen ſeine Seele ſeyn; denn das Sehen iſt das Weſen (οὐσία) des Auges nach ſeinem Begriffe. Das Auge aber, als ſolches, iſt nur die Materie des Sehens; wenn das Sehen verloren iſt, ſo iſt es nur Auge noch dem Namen nach, wie eins von Stein oder ein gemaltes.“ Wenn wir fragen, was iſt die Subſtanz des Auges: ſollen Nerven, Humore, Häute Subſtanz ſeyn; Ariſtoteles ſagt aber im Gegentheil, das Sehen ſelbſt ſey Subſtanz, jenes nur der leere Name. „Wie ſich dieß ſo im Einzelnen verhält, ſo verhält es ſich auch im Ganzen. Nicht ein Solches, das die Seele weggeworfen, iſt die Möglichkeit zu leben, ſondern welches Leben hat. Saamen und Frucht iſt ſo ein Körper, der der Möglichkeit nach iſt. Wie das Hauen“ (Axt), „Sehen, ſo iſt das Wachen überhaupt die Thätigkeit (Wirkſamkeit); das Kör-

perliche aber nur die Möglichkeit," nicht das Reale, . . und die Seele iſt ſein Seyn, ſeine Entelechie, ſeine Subſtanz. „Aber nach dieſem Verhältniß iſt das" (lebende) „Auge das Sehen und der Augapfel" (dieſer nur die Möglichkeit), — das gehört zuſammen; „ſo iſt auch Seele und Leib das Lebendige, beide ſind alſo nicht zu trennen. (Es iſt aber noch nicht klar (ἄδηλον), ob die Seele ſo die Thätigkeit des Körpers ſey, wie der Steuermann des Schiffs)." Subſtanz iſt thätige Form; die ὕλη iſt nur der Möglichkeit nach, nicht wahrhafte Subſtanz. Dieß iſt ein wahrhaft ſpekulativer Begriff.

„Die Seele iſt alſo als das Princip der Bewegung und als Zweck (οὗ ἕνεκα) und als Seyn (Subſtanz, οὐσία) der lebendigen Körper: Urſache," das Hervorbringende; — die Urſache dem Zwecke nach, d. h. die Urſache, die ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeinheit iſt. „Das Leben iſt das Seyn der Lebendigen; ſie iſt dieſes Seyn. Alsdann iſt die Seele der exiſtirende Begriff (τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια) des der Möglichkeit nach Seyenden," — eben inſofern er „die Entelechie" deſſen iſt, was nur potentiâ iſt; ihr Verhältniß iſt, daß ſie die Subſtanz nach dem Begriffe, die Wirkſamkeit iſt. „Auch der Zweck; wie der Gedanke, ſo auch die Natur thut zu Etwas. Alle Theile ſind Organe derſelben." *) Möglichkeit, Materielles iſt nur an ſich, — unorganiſche Welt.

Ariſtoteles **) giebt nun weiter an, „daß die Seele auf dreifache Weiſe zu beſtimmen ſey, und zwar als ernährende, empfindende und verſtändige (denkende) Seele, dem Pflanzenleben, dem thieriſchen und dem menſchlichen Leben entſprechend. Die ernährende Seele, wenn ſie allein iſt, iſt ſie, die den Pflanzen zukommt, — vegetative Seele; wenn ſie zugleich empfindend iſt, iſt ſie die thieriſche Seele; und ſowohl ernährend-, empfin-

*) De Anima II, 4.
**) eod. II, 2 — 3.

dend, als auch verſtändig, iſt ſie die des Menſchen.“ Der Menſch hat ſo ebenſo die vegetative, als auch die empfindende Natur in ſich vereinigt; — ein Gedanke, der auch ſo in der neueren Natur-Philoſophie ausgedrückt wird, daß der Menſch auch Thier und Pflanze iſt, und der gegen das Abſcheiden und Trennen der Unterſchiede dieſer Formen gerichtet iſt. Jene Unterſcheidung iſt auch in neueren Zeiten wieder erweckt in Betrachtung des Organiſchen; und es iſt ſehr weſentlich, dieſe beiden Seiten zu unterſcheiden. „Die Frage iſt, inwiefern dieſe als Theile trennbar ſind.“

Was nun das Verhältniß dieſer drei Seelen iſt, wie man ſie nennen kann, indem man ſie jedoch mit Unrecht ſo ſcheidet: ſo bemerkt Ariſtoteles hierüber ganz richtig, „daß nicht eine Seele zu ſuchen ſey, welche das Gemeinſchaftliche derſelben ſey, und in keiner beſtimmten und einfachen Form Einer jener Seelen gemäß ſey,“ — als Theile verſchiedener Weſen. Dieß iſt eine tiefe Bemerkung, wodurch ſich das wahrhaft ſpekulative Denken unterſcheidet vom bloß logiſch formellen Denken. „Wie unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen beſtimmten Figuren,“ Quadrat, Parallelogramm u. ſ. f., „wirklich Etwas ſeyen. Denn das Gemeinſchaftliche iſt die Figur; dieſe allgemeine Figur, die gemeinſchaftlich iſt, iſt aber nicht,“ iſt nichts Wahrhaftes, iſt das Nichts, ein leeres Gedankending, iſt nur ein Abſtraktum. „Hingegen das Dreieck iſt die erſte Figur, die wahrhafte, allgemeine, welche auch im Viereck u. ſ. f. vorkommt,“ — die Figur auf die einfachſte Beſtimmung zurückgeführt. Einer Seits ſteht das Dreieck ſo neben dem Quadrat, Fünfeck u. ſ. f., als ein Beſonderes neben dieſen; aber — und dieß iſt der große Sinn des Ariſtoteles — es iſt die wahrhafte Figur, die wahrhaft allgemeine Figur. „Ebenſo iſt es mit dem Beſeelten. Die ernährende, die empfindende Seele iſt auch in der verſtändigen;“ — und man muß nicht die Seele als ein Abſtraktum ſuchen. „Die ernährende Seele iſt die Natur der

Pflanze; dieſe vegetative Seele — die erſte, welche Thätigkeit — iſt aber auch in der empfindenden Seele, aber da iſt ſie nur der Möglichkeit nach," — da iſt ſie nur als das Anſich, das Allgemeine. Die vegetative Seele im Verhältniß zu der empfindenden iſt nur potentiâ, nur ein Ideelles, Inhärirendes an ihr, wie ein Prädikat am Subjekte. Und ebenſo iſt im Verhältniß zur denkenden Seele die empfindende nur Prädikat an jener, als dem Subjekte. „In der verſtändigen Seele ſind wieder die beiden anderen enthalten," aber nur als ihr Objekt, oder als ihre Möglichkeit, — nur das Anſich. Dieß Anſich iſt nicht hoch zu ſtellen, wie dieß im formellen Denken wohl geſchieht: es iſt nur die potentia, das Allgemeine, nur die Möglichkeit; das Fürſich iſt dagegen die unendliche Rückkehr in ſich, ihm kommt die Energie und Entelechie zu. Wir können auch dieſen Ausdruck näher beſtimmen. Wir ſprechen z. B. vom Objektiven, vom Realen, von Seele und Körper, empfindenden organiſchen Körper und vegetativer Natur; ſo nennen wir das Körperliche das Objektive, die Seele das Subjektive. So iſt das Objektive nur die Möglichkeit, nur dieß, Anſich zu ſeyn; und das Unglück der Natur iſt eben, nur an ſich, nicht für ſich, der Begriff zu ſeyn. Im Natürlichen, im Vegetativen iſt auch wieder die Entelechie; aber dieſe ganze Sphäre iſt wieder nur das Objektive, das Anſich in der höheren. Dieß Anſich erſcheint wieder als die Realität für die Entwickelung der Idee, hat zwei Seiten, zwei Wege; das Allgemeine iſt ſchon ſelbſt ein Wirkliches. Ariſtoteles will dieß ſagen: Ein leeres Allgemeines iſt dasjenige, das nicht ſelbſt exiſtirt, oder nicht ſelbſt Art iſt. In der That iſt alles Allgemeine reell als Beſonderes, Einzelnes, als ſeyend-für-Anderes. Aber jenes Allgemeines iſt ſo reell, daß es ſelbſt, ohne weitere Aenderung, ſeine erſte Art iſt; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, iſt überhaupt das Princip der Realiſirung. Dieß ſind die allgemeinen Beſtimmungen, die von

der größten Wichtigkeit ſind, und die, entwickelt, auf alle wahrhaften Anſichten des Organiſchen u. ſ. f. führen würden.

a. „Die ernährende Seele iſt der Begriff der Seele," oder des Organiſchen, wie wir ſagen; dieſer Begriff, ſo wie er iſt, ohne weitere Beſtimmung, „dieß Allgemeine iſt das Pflanzenleben." So iſt alſo nach Ariſtoteles *) die vegetative Seele der allgemeine Begriff der Seele ſelbſt. — Was Ariſtoteles von der Ernährung ſagt, „ob Gleiches vom Gleichen, oder vom Entgegengeſetzten," iſt unbedeutend.

b. Intereſſanter iſt ſeine Beſtimmung der Empfindung, von der ich noch Einiges anführen will. „Das Empfinden iſt überhaupt eine Möglichkeit," — eine Receptivität würden wir ſagen; „aber dieſe Möglichkeit," oder Receptivität iſt nicht als eine Paſſivität zu begreifen, „iſt auch Aktivität. Paſſivität und Thätigkeit iſt Eines und deſſelben;" oder „die Paſſivität iſt ſelbſt auf eine gedoppelte Weiſe. Eine Paſſivität iſt entweder ein Verderben, Verſchwinden durchs Entgegengeſetzte; eine andere Paſſivität iſt Erhalten (σωτηρία) vielmehr deſſen, was nur der Möglichkeit nach iſt, durch das, was der Wirkſamkeit nach iſt. So iſt es mit der Erwerbung der Wiſſenſchaft, es iſt eine Paſſivität, inſofern eine Veränderung in einer entgegengeſetzten Gewohnheit vorgeht; aber es iſt dann auch eine Paſſivität, worin das nur als Möglichkeit Geſetzte erhalten wird. Es giebt eine Veränderung, die privativ iſt, und eine, die auf die Natur und bleibende Wirkſamkeit (Kraft und Gewohnheiten, ἕξις) geht. Die erſte Veränderung des Empfindenden geſchieht daher von dem die Empfindung Erzeugenden" (in der Empfindung unterſcheidet man die Veränderung, und was geſchieht, von dem, was die Empfindung erzeugt, dieß iſt die Paſſivität der Empfindung); „wenn ſie aber erzeugt iſt, ſo wird die Empfindung beſeſſen (ἔχει), wie ein Wiſſen," — ebenſoſehr Spontaneität. Es ſind

*) De Anima II, 4.

ſo zwei Seiten: die eine die Paſſivität, und die andere, nach der die Empfindung im Beſitz der Seele iſt; „und nach“ dieſer Seite, „der Thätigkeit, verhält ſich das Empfinden, wie das Erkennen (θεωρεῖν).“ Die Einwirkung von Außen, eine Paſſivität, iſt das Erſte; nachher tritt aber Thätigkeit ein. „Der Unterſchied aber iſt, daß das, was die Empfindung macht, außen iſt. Die Urſache hiervon iſt, daß die empfindende Thätigkeit auf das Einzelne geht, das Wiſſen dagegen auf's Allgemeine; dieß aber iſt gewiſſermaßen in der Seele ſelbſt als Subſtanz. Denken deswegen kann jeder ſelbſt, wenn er will,“ und eben darum iſt es frei; „empfinden aber ſteht nicht bei ihm, es iſt nothwendig, daß das Empfundene vorhanden ſey.“ *)

Dieß iſt der ganz richtige Standpunkt der Empfindung. α) Die Empfindung iſt dieß, eine paſſive Seite zu haben; man mag das Weitere ausführen, wie man will, nach ſubjektivem Idealismus oder ſonſt. Wir finden uns beſtimmt, ſind beſtimmt, — ich finde mich beſtimmt, oder ich werde von Außen beſtimmt; gleichgültig, ob ſubjektiv, oder objektiv, — in Beidem iſt das Moment der Paſſivität enthalten. Die leibnitziſche Monade iſt eine entgegengeſetzte Vorſtellung: Sie iſt Eins, ein Atom, ein Individuelles, was Alles in ſich ſelbſt entwickelt; jede Monade, jeder Punkt meines Fingers, iſt ein ganzes Univerſum, in dem Alles ſich in ſich entwickelt, — iſt in keiner Beziehung zu anderen Monaden. Hier ſcheint die höchſte idealiſtiſche Freiheit behauptet. Allein es iſt ganz gleichgültig, ob ich die Vorſtellung habe, daß ſich Alles in mir aus mir entwickelt; denn ſo iſt das, was in mir entwickelt wird, ein Paſſives, ein Unfreies. Ariſtoteles ſteht mit dieſem Moment der Paſſivität nicht hinter dem Idealismus; die Empfindung iſt immer nach einer Seite paſſiv. Es iſt ſchlechter Idealismus, der meint, die Paſſivität und Spontaneität des Geiſtes liege darin, ob die ge-

*) De Anima II, 5.

gebene Beſtimmtheit innere oder äußere ſey, — als ob Freiheit in der Empfindung; Empfindung iſt Sphäre der Beſchränktheit. β) Ein Anderes iſt, wenn die Sache: Empfindung, Licht, Farbe, Sehen, Hören aus der Idee begriffen wird; ſo wird gezeigt, daß es aus dem Sichſelbſtbeſtimmen der Idee geſetzt wird. Ein Anderes iſt aber, ſofern ich als einzelnes Subjekt exiſtire, die Idee in mir als dieſem einzelnen Individuum exiſtirt; da iſt Endlichkeit, Standpunkt der Paſſivität.

Ariſtoteles fährt fort: „Ueberhaupt iſt der Unterſchied, daß die Möglichkeit eine gedoppelte iſt; wie wir ſagen, ein Knabe könne Soldat ſeyn, und auch ein Mann könne es ſeyn“ (wirkſame Kraft). „So iſt das Empfindende beſchaffen; es iſt der Möglichkeit nach, was das Empfundene“ (nicht Ding) „ſchon in der Wirkſamkeit iſt. Es iſt daher paſſiv, inſofern es nicht gleich“ (in der Einheit mit ſich ſelbſt) „iſt; aber nachdem es gelitten hat,“ empfunden hat, „iſt es gleich gemacht, und iſt was daſſelbe.“ Nach der Empfindung iſt das Empfundene gleich gemacht, und iſt, was das Empfindende iſt. Dieß iſt Reaktion, aktive Aufnahme in ſich, — die Aktivität in der Receptivität, dieſe Spontaneität, die die Paſſivität in der Empfindung aufhebt. Es iſt ſo ſich ſelbſt gleich gemacht; und indem es durch eine Einwirkung geſetzt zu ſeyn ſcheint, hat es die Dieſelbigkeit geſetzt. Der ſubjektive Idealismus ſagt: Es giebt keine Außendinge, ſie ſind Beſtimmtſeyn unſeres Selbſt. In Anſehung der Empfindung iſt dieß zuzugeben. Ich bin paſſiv im Empfinden, die Empfindung iſt ſubjektiv; es iſt Seyn, Zuſtand, Beſtimmtheit in mir, nicht Freiheit. Ob die Empfindung äußerlich, oder in mir iſt, iſt gleichgültig, ſie iſt; die Energie iſt, dieſen paſſiven Inhalt zum Seinigen zu machen.

Bei der Empfindung gebraucht Ariſtoteles *) jene berühmte Vergleichung, die ſo oft Mißverſtändniß veranlaßt hat, — ſo

*) *De Anima II*, 12.

ſchief aufgefaßt worden iſt. Er ſagt nämlich: „Die Empfindung ſey die Aufnahme der empfundenen Formen, ohne die Materie;“ in der Empfindung kommt nur die Form an uns, ohne die Materie. Anders iſt es, wenn wir uns praktiſch verhalten, beim Eſſen und Trinken. Im Praktiſchen überhaupt verhalten wir uns als einzelne Individuen, und als einzelne Individuen in einem Daſeyn, ſelbſt ein materielles Daſeyn, — verhalten uns zur Materie, und ſelbſt auf materielle Weiſe. Nur inſofern wir materiell ſind, können wir uns ſo verhalten; es iſt, daß unſere materielle Exiſtenz in Thätigkeit kommt. Theoretiſch nicht als Einzelnes, Sinnliches, Materie gegen Materie. Einwirken ſetzt gerade die Berührung von Materiellem; hingegen in der Formaufnahme iſt das Materielle vertilgt, nicht eine poſitive Beziehung dazu, Materie nicht ein Poſitives, Widerſtand Leiſtendes. Die Form iſt der Gegenſtand als Allgemeines; und in der Empfindung verhalten wir uns alſo nur zur Form, und nehmen ſie ohne Materie auf, „wie das Wachs nur das Zeichen des goldenen Siegelringes an ſich nimmt, ohne das Gold ſelbſt, ſondern rein ſeine Form.“ Sinnliche Eindrücke nennen wir daher die Empfindungen überhaupt, und verſtecken dahinter Theils rohe Vorſtellungen, Theils unbeſtimmte und keine Begriffe. Nicht an dieſe Vorſtellung iſt ſich zu hängen. Es iſt ein Bild, worin dieß ausgedrückt werden ſoll, daß das Paſſive der Empfindung in der Paſſivität zugleich nur für die reine Form iſt, daß dieſe Form an der Seele iſt, — und an ihr nicht in dem Verhältniſſe bleibt, wie die Form am Wachs; nicht wie ein Ding von dem anderen im Chemiſchen, „der Materie nach, durchdrungen wird,“ — oder, führt auch Ariſtoteles an, „die Pflanzen, die deswegen nicht empfinden.“

Man bleibt roher Weiſe beim Groben des Vergleichs ſtehen. Wenn man ſich nun bloß an dieß Beiſpiel hält und daran zur Seele übergeht, ſo ſagt man: Die Seele verhalte ſich, wie das Wachs, — Vorſtellungen, Empfindungen, Alles werde

nur in die Seele eingedrückt; ſie iſt eine tabula rasa, ſie iſt leer, die äußerlichen Dinge machen nur einen Eindruck, wie die Materie des Siegelringes auf die Materie des Wachſes wirkt. Und dann ſagt man: Dieß iſt ariſtoteliſche Philoſophie. So geht es übrigens den meiſten Philoſophen. Wenn ſie etwa ein ſinnliches Beiſpiel anführen, ſo verſteht dieß Jeder und nimmt den Inhalt der Vergleichung in ihrem ganzen Umfange, — als ob Alles, was in dieſem ſinnlichen Verhältniſſe enthalten iſt, auch von dem Geiſtigen gelten ſolle. α) Hier betrifft die Vergleichung nur die Beſtimmung, daß in der Empfindung nur die Form aufgenommen werde, nur ſie für das empfindende Subjekt iſt, nur dieſe Form an daſſelbe kommt; nur nach dieſer Seite iſt verglichen. Der Hauptumſtand, der den Unterſchied ausmacht von dieſem Bilde und dem Verhalten der Seele, der wird überſehen. In jenem Bilde fehlt dieß, woran nicht gedacht wird, daß nämlich das Wachs die Form in der That nicht aufnimmt; dieſer Eindruck bleibt eine äußerliche Figur, Geſtaltung an ihm, aber keine Form ſeines Weſens. Würde dieſe Form die Form ſeines Weſens, ſo hörte es auf, Wachs zu ſeyn. Hingegen bei der Seele nimmt dieſe die Form ſelbſt in die Subſtanz der Seele auf, aſſimilirt ſie, und ſo, daß die Seele an ihr ſelbſt gewiſſermaßen alles Empfundene iſt; wie oben, wenn die Art die Form in der Beſtimmung der οὐσία wäre, ſo wäre dieſe Form die Seele der Art. Jenes Gleichniß bezieht ſich auf nichts weiter, als daß die Form nur an die Seele kommt; β) aber nicht, daß die Form dem Wachſe äußerlich iſt und bleibt, und daß die Seele, wie Wachs, keine Form in ſich ſelbſt habe. Keineswegs ſoll die Seele paſſives Wachs ſeyn und von Außen die Beſtimmungen erhalten. Die Seele iſt die Form, die Form iſt das Allgemeine; und das Aufnehmen deſſelben iſt nicht, wie das des Wachſes. Das Aufnehmen iſt ebenſoſehr Aktivität der Seele; nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Paſſivität auf, bleibt zugleich frei davon. — Ariſtote-

les *) ſagt: „Der Geiſt erhält ſich ſelbſt gegen die Materie (ἀντιφράττει),“ — nicht wie Chemiſches; d. h. hält das Materielle von ſich ab, repellirt daſſelbe und verhält ſich nur zur Form. In der Empfindung iſt die Seele allerdings paſſiv; aber ſie verwandelt die Form des äußeren Körpers zu ihrer eigenen, — iſt nur identiſch mit der abſtrakten Qualität, weil ſie ſelbſt das Allgemeine iſt.

(Es ſind keine Komplimente zu machen mit dem Empfinden und eine Idealiſtik daran zu ſetzen, daß uns nichts von Außen komme; wie Fichte ſich auch ſo verſtanden hat, daß er den Rock, den er anzieht, im Anziehen oder ſchon im Betrachten zum Theil macht. Das Einzelne in der Empfindung iſt die Sphäre der Einzelnheit des Bewußtſeyns; ſie iſt darin in der Weiſe eines Dings, ſo gut als Anderes, und ihre Einzelnheit iſt dieß, daß andere Dinge für ſie ſind.)

Dieſe Natur des Empfindens erläutert er **) im Folgenden weiter, treibt ſich mit dieſer Einheit und deren Gegenſatze herum, — manche tiefe und lichte Blicke in die Natur des Bewußtſeyns. „Das körperliche Organ jeder Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf. Deswegen, wenn das Empfundene entfernt iſt, ſo ſind die Empfindungen und Vorſtellungen in den Organen. Die Wirkſamkeit des Empfundenwerdenden und der Empfindung iſt eben dieſelbe und eine; aber ihr Seyn iſt nicht daſſelbe (τὸ δ' εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν). Wie z. B. der wirkſame Schall und das wirkſame Hören; Das Gehör hat, hört nicht immer, das Schall Habende ſchallt nicht immer. Wenn dasjenige, das Möglichkeit des Hörens iſt, wirkt, und ebenſo das Möglichkeit des Schallens iſt, wirkt, daß beides Wirkſame zugleich iſt: ſo iſt Hören;“ es ſind nicht zwei Wirkſamkeiten. „Die Bewegung, das Thun und die Paſſivität iſt in dem, welches leidet“ (— thut — ἐν τῷ ποιουμένῳ, in wel-

*) *De Anima III*, 4.
**) De Anima III, 2.

chem die Empfindung hervorgebracht wird): „ſo iſt auch nothwendig, daß die Wirkſamkeit des Hörens und Schallens in dem iſt, das es der Möglichkeit nach iſt," dem Empfindenden; „denn die Wirkſamkeit des Thätigen und Bewegenden iſt im Paſſiven." Als ſeyend ſind Hören und Schallen verſchieden; aber ihr Grund (λόγος) iſt derſelbe. „In dem Paſſiven iſt ſelbſt die Aktivität und Paſſivität, nicht in dem Thuenden (ποιοῦντι); ſo iſt die Energie des Empfundenwerdenden im Empfindenden. Für Hören und Schallen giebt es zwei Worte, für Sehen nicht; Sehen iſt die Thätigkeit des Sehenden, aber die der Farbe iſt ohne Namen. Indem es Eine (μία) Wirkſamkeit iſt" — nicht die gleiche, ſondern Eine, nicht Eindruckmachen —, „die des Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Seyn verſchieden iſt: ſo muß das ſogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören." Empfindung iſt, inſofern die Wirkſamkeit Beider als Eines geſetzt iſt. Das Sehen, Hören u. ſ. f. iſt nur Eine Wirkſamkeit, aber der Exiſtenz nach eine unterſchiedene: Es iſt ein Körper, der ſchallt, und ein Subjekt, welches hört; das Seyn iſt zweierlei, aber das Hören für ſich iſt innerlich Eins und iſt Eine Wirkſamkeit. Ich habe Empfindung von Härte, d. h. meine Empfindung iſt Hart; ich finde mich ſo beſtimmt. Die Reflexion ſagt: Es iſt ein hartes Ding da draußen, dieß und mein Finger ſind zwei. Mein Sehen iſt roth, ſo ſagt die Reflexion, es iſt ein rothes Ding da; aber es iſt Eins, — mein Auge, mein Sehen iſt roth und das Ding. Dieſer Unterſchied und dieſe Identität iſt es, worauf es ankommt; und dieß zeigt Ariſtoteles auf die ſtärkſte Weiſe auf, und hält es feſt. Die Reflexion des Bewußtſeyns iſt die ſpätere Unterſcheidung des Subjektiven und Objektiven; Empfinden iſt eben Form der Identität, das Aufheben dieſer Trennung, abſtrahirt von Subjektivität und Objektivität, — dieß iſt eine fernere Reflexion.

Das Einfache, die eigentliche Seele oder Ich, iſt im Empfinden Einheit in der Differenz. „Das Empfindende iſt ferner

im Organ, und unterſcheidet jedes Empfundene, Weiß und Schwarz u. ſ. f. Es iſt nun nicht möglich, daß die Getrennten, Weiß und Süß, als getrennte, gleichgültige Momente unterſchieden werden," — Vorſtellen: Das iſt ſüß, für ſich allein, ohne Entgegenſetzung; „ſondern es müſſen Einem Beide gegenwärtig, bekannt (δῆλα) ſeyn. Das Eins muß alſo das Eine verſchieden vom Anderen beſtimmen. Dieß Unterſchiedene kann auch nicht in verſchiedenem Ort oder Zeit ſeyn, ſondern ungetheilt und in ungetheilter Zeit. Aber es iſt unmöglich, daß die entgegengeſetzten Bewegungen von Demſelben beurtheilt werden, inſofern es untrennbar" (todtes Eins), „und in untrennbarer Zeit iſt. Wenn das Süße ſo die Empfindung bewegt, das Bittere aber entgegengeſetzt, das Weiße aber anders: ſo iſt das Unterſcheidende der Zahl nach nicht diskret und der Zeit nach untheilbar, dem Seyn nach aber unterſchieden. Daſſelbe iſt ſo der Möglichkeit nach theilbar und untheilbar, und das Entgegengeſetzte; dem Seyn nach aber kann es nicht ſo ſeyn, ſondern der Wirkſamkeit nach iſt es trennbar. Die Empfindung und das Denken (ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις) iſt, wie das, das Einige Punkte" (Grenze) „nennen, der, inſofern er Eins iſt und inſofern er Zwei iſt, auch trennbar iſt." Der λόγος iſt derſelben Seele λόγος. „Inſofern es ungetrennt iſt, iſt das Unterſcheidende Eins: und zugleich, inſofern es getrennt iſt, nicht Eins; denn es gebraucht zugleich daſſelbe Zeichen zweimal. Inſofern es Zwei gebraucht, unterſcheidet es durch die Grenze Zwei und es iſt getrennt; inſofern es aber" damit „Eins, gebraucht es Eins und zugleich." Die beſtimmte Empfindung, der Inhalt gehört der Natur des Bewußtſeyns an. Die Empfindung iſt eine beſtimmte, indem das Empfindende in Einer Einheit auch die unterſchiedene Empfindung vor ſich hat, — trennt und nicht getrennt iſt. So auch in Anſehung der Zeit ſprechen wir von unterſchiedenen Zeitpunkten. Einer Seits gleicht das Jetzt dem Punkte im Raum; aber es iſt zugleich auch ein Theilen, enthält Zukunft und Vergangenheit, iſt ein

Anderes und Ein und daſſelbe zugleich. Es iſt daſſelbe, und iſt in einer und derſelben Rückſicht Theilen und Vereinen; Beides iſt Ein und daſſelbe im Zeitpunkte. So iſt auch die Empfindung Eins und zugleich Theilung. Ein anderes Beiſpiel iſt das der Zahl; Eins und Zwei ſind verſchieden, und zugleich wird auch in Beiden Eins als Eins gebraucht und geſetzt.

c. Von der Empfindung geht Ariſtoteles zum Denken über; und wird hier weſentlich ſpekulativ. „Das Denken," ſagt er, *) „leidet nicht, iſt nicht paſſiv (ἀπαθές)," ſchlechthin thätig; „es nimmt die Form auf, und iſt der Möglichkeit nach eine ſolche." Wenn gedacht wird, ſo iſt das Gedachte inſofern Objekt, aber nicht wie das Empfundenwerdende; es iſt Gedanke, und dieß iſt ebenſo der Form eines Objektiven beraubt. Das Denken iſt auch δύναμις. α) „Aber es verhält ſich zum Gedachtwerdenden nicht wie die Empfindung zum Empfundenwerdenden;" hier iſt ein Anderes, Seyn, gegen die Thätigkeit. „Der Verſtand (νοῦς), weil er Alles denkt, ſo iſt er unvermiſcht (ἀμιγής)," nicht ein Anderes, durchaus ohne alle Gemeinſchaft, „damit er überwinde (κρατῇ), wie Anaxagoras ſagt, d. h. daß er erkenne; denn hervorbrechend in ſeiner Wirkſamkeit (παρεμφαινόμενον) hält er das Fremde ab, und verwahrt ſich dagegen (ἀντιφράττει, macht einen Verhau, Umzäunung). Deswegen iſt die Natur des νοῦς keine andere, als das Mögliche (ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν);" die Möglichkeit ſelbſt iſt nicht ὕλη, der νοῦς hat keine Materie, die Möglichkeit gehört zu ſeiner οὐσία ſelbſt, — das Denken iſt dieſes, nicht an ſich zu ſeyn. Oder wegen ſeiner Reinheit iſt nicht ſeine Wirklichkeit das Füreinanderesſeyn, und ſeine Möglichkeit ein Fürſichſeyn. Ein Ding iſt wirklich, es iſt dieſes Beſtimmte; die entgegengeſetzte Beſtimmtheit, ſeine Möglichkeit, nicht an ihm, — Staub, Aſche u. ſ. f. Im Körperlichen iſt

*) De Anima III, 4.

Materie und äußerliche Form, die Materie iſt die Möglichkeit gegen die Form; aber die Seele iſt hiergegen die Möglichkeit ſelbſt, ohne Materie. Ihr Weſen iſt Wirkſamkeit. „Der νοῦς nun der Seele, der Bewußtſeyende, iſt nichts actu, ehe er denkt," er iſt erſt durch die Thätigkeit des Denkens; an ſich iſt der νοῦς Alles, aber nicht ohne daß er denkt, — er iſt abſolute Thätigkeit, exiſtirt nur ſo, und iſt, wenn er thätig iſt. „Er iſt deswegen unvermiſcht mit dem Körper. Denn wie ſollt' er ſeyn, warm oder kalt, wenn er ein Organ wäre? Dergleichen aber iſt er nichts." β) Zweite „Verſchiedenheit von dem Empfindenden. Die Empfindung kann heftige Empfundenwerdende nicht empfinden, heftige Gerüche, Farben nicht ertragen. Aber für das Denken giebt es keinen ſolchen Unterſchied. Denn die Empfindung iſt nicht ohne den Körper, der νοῦς aber trennbar. Wenn er ſo geworden in Beziehung auf's Einzelne (ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται), wie der, der wirklich wiſſend iſt, als bewußte Seele: ſo geſchieht dieß, wenn er durch ſich ſelbſt" (in Beziehung auf ſich ſelbſt) „wirkſam ſeyn kann."

Das Denken macht ſich zum paſſiven Verſtand, d. i. zum Objektiven, Gegenſtand für es: intellectus passivus. Es erhellt hier, inwiefern dieß: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, Sinn des Ariſtoteles iſt. Ariſtoteles fragt nun, ſpricht weiter über „die Schwierigkeit. Wenn das Denken einfach, nicht paſſiv iſt, und nichts Gemeinſchaftliches mit Anderem hat," ſondern nur für ſich iſt, indem es Anderes zum Seinigen macht (das Andere iſt nur Schein): „wie ſoll dann gedacht werden, da Etwas Denken ſelbſt auch Paſſivität iſt," — daß der νοῦς zu Etwas kommt, einen Gegenſtand erhält? „Denn inſofern Etwas Zweien gemeinſchaftlich, ſo ſcheint das Eine zu thun, das Andere paſſiv ſich zu verhalten." Damit ſcheint ſogleich ein Paſſives im νοῦς zu ſeyn; es iſt damit ein Verſchiedenes von ihm in ihm, und zugleich ſoll er rein und unvermiſcht ſeyn. „Ferner" ſchon, „wenn er ſelbſt gedacht, denkbar iſt, ſo gehört

er anderen Dingen an, iſt außer ihm ſelbſt, oder wird etwas Gemiſchtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten" (Objekte) „macht, wie die anderen Dinge," — er erſcheint als Gegenſtand, als Anderes. „Deswegen iſt vorhin unterſchieden worden: Daß das Denken der Möglichkeit nach alles Gedachte" (*νοητά*, Seyende) „iſt," an ſich was als Gegenſtand, Inhalt das Gedachte, — geht im Gegenſtändlichen (Gedachten) nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Der *νοῦς* denkt Alles, iſt ſo bei ſich, er iſt ſelbſt bei ſich Alles; das iſt idealiſtiſch geſprochen, doch ſoll Ariſtoteles Empiriker ſeyn. „Aber zugleich iſt er der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden;" d. h. der ſelbſtbewußte *νοῦς* iſt nicht bloß an ſich, ſondern weſentlich für ſich, — er iſt nur als Thätigkeit, die *οὐσία* des *νοῦς* iſt Energie. Paſſivität iſt Möglichkeit vor der Wirklichkeit. Dieß Ding verbrannt iſt Möglichkeit der Aſche, nachher ſeine Wirklichkeit Aſche, Rauch; jetzt iſt, exiſtirt ſchon die Möglichkeit, — dieß iſt das wirkliche Ding.

Dieß iſt nun das große Princip des Ariſtoteles; und hier führt er ein anderes berüchtigtes Beiſpiel an, das ebenſo falſch verſtanden wird. „Der *νοῦς* iſt wie ein Buch (*ὥσπερ ἐν γραμματείῳ*), auf deſſen Blätter nichts wirklich geſchrieben iſt;" — das iſt Papier, aber kein Buch. Man überſieht alle Gedanken des Ariſtoteles, und faßt nur ſolche äußerliche Vergleichung auf. Ein Buch, auf das nichts geſchrieben iſt, kann Jeder verſtehen. So iſt der terminus technicus denn die bekannte tabula rasa, die man überall, wo von Ariſtoteles geſprochen wird, finden kann: Ariſtoteles ſagt, der Geiſt ſey eine tabula rasa, worauf dann erſt geſchrieben werden ſoll von den äußeren Gegenſtänden. Das iſt gerade das Gegentheil deſſen, was Ariſtoteles ſagt. Solche zufälligen Vergleichungen ſind von dem Vorſtellen, ſtatt ſich an den Begriff zu halten, beſonders aufgefaßt worden, als ob ſie die Sache ausdrückten. Allein Ariſtoteles iſt gar nicht gemeint, die Vergleichung in ihrer ganzen Ausdehnung zu nehmen; eben Verſtand iſt nicht ein Ding,

hat nicht die Paſſivität einer Schreibtafel (denn allen Begriff vergeſſen wir). Er iſt die Wirkſamkeit ſelbſt; dieſe fällt nicht außer ihm, wie außer der Schreibtafel. Die Vergleichung beſchränkt ſich aber nur darauf, daß die Seele nur einen Inhalt habe, inſofern wirklich gedacht werde. Die Seele iſt dieß unbeſchriebene Buch, d. h. Alles an ſich, ſie iſt nicht in ſich ſelbſt dieſe Totalität: wie der Möglichkeit nach ein Buch Alles enthält, der Wirklichkeit nach aber nichts, ehe darauf geſchrieben iſt. Die wirkliche Thätigkeit iſt erſt das Wahrhafte; oder „der νοῦς ſelbſt iſt auch denkbar (νοητός), Gedachtwerdendes. Denn in dem, was ohne Materie iſt“ (im Geiſte), „iſt das Denkende“ (das Subjektive) „und das Gedachtwerdende“ (Objektive) „daſſelbe; die theoretiſche Wiſſenſchaft und das Gewußtwerdende iſt daſſelbe. In dem, was materiell iſt, iſt das Denken nur der Möglichkeit nach, ſo daß ihm die Vernunft nicht ſelbſt zukommt; denn der νοῦς iſt eine Möglichkeit ohne Materie;“ — der νοῦς iſt alle νοητά, aber ſo iſt er es nur an ſich. Die Natur enthält die Idee, iſt Verſtand nur an ſich: als an ſich exiſtirt der νοῦς nicht, er iſt ſo nicht für ſich; und deshalb kommt dem Materiellen die Vernunft nicht zu. Der νοῦς iſt aber nicht das Materielle, ſondern das Allgemeine, die allgemeine Möglichkeit ohne Materie, und iſt nur wirklich, indem er denkt. Jenes Beiſpiel iſt, wie hieraus erſichtlich, in jenem Sinne genommen, ganz falſch und ſogar entgegengeſetzt verſtanden worden.

Ariſtoteles *) unterſcheidet da zwiſchen thätigem und paſſivem νοῦς; der paſſive νοῦς iſt die Natur, auch iſt das in der Seele Empfindende und Vorſtellende νοῦς an ſich. „Weil aber in aller Natur Eine Seite iſt, die Materie in jedem Geſchlecht, weil Alles der Möglichkeit nach iſt, was es iſt, — ein Anderes die Urſache und das Thätige, was Alles thut, wie die Kunſt ſich zur Materie verhält: ſo iſt nöthig, daß auch in der Seele dieſer

*) De Anima III, 5.

Unterſchied. Es iſt alſo Ein ſolcher Verſtand (νοῦς), fähig, Alles zu werden: ein anderer aber, Alles zu machen (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν), wie eine wirkſame Kraft (ἕξις)" — ἕξις iſt nicht ein einzelnes Thun —, „wie das Licht; denn auf gewiſſe Weiſe macht das Licht die der Möglichkeit nach ſeyenden Farben ſo erſt zu wirklichen Farben. Dieſer" (thätige) „νοῦς iſt an und für ſich (χωριστός), unvermiſcht, und nicht paſſiv, da er der Subſtanz nach die Thätigkeit iſt. Denn das Thuende iſt immer geehrter, als das Leidende, — das Princip, als die Materie. Die Wiſſenſchaft der Wirkſamkeit nach iſt daſſelbe, was die Sache ſelbſt (πρᾶγμα); die aber der Möglichkeit nach" — äußerer Verſtand, Vorſtellung, Empfindung — „iſt wohl der Zeit nach früher in dem" abſolut „Einen, an ſich (ὅλως) aber auch nicht der Zeit nach: es iſt nicht ſo, daß es bald denkt, bald nicht. Wenn der (thätige) νοῦς an und für ſich iſt (χωρισθείς), iſt er allein das, was iſt; und dieß allein iſt ewig und unſterblich. Wir erinnern uns aber nicht, weil dieß nicht paſſiv iſt; der paſſive Verſtand iſt vergänglich, und ohne dieſen denkt er nichts." — Tennemann:*) Das Denken kommt von Außen.

Das Folgende**) iſt Erläuterung. „Die Seele," das Denken, ſagt Ariſtoteles,***) „iſt gewiſſermaßen alles Seyende," und dieß iſt denn der νοῦς als pathetiſcher νοῦς; aber ſo als Gegenſtand, als ſich Gegenſtand, oder ſofern er an ſich iſt, iſt er nur die Möglichkeit, — er iſt nur als Entelechie. „Das Seyende iſt entweder Empfundenes oder Gewußtwerdendes. Das Wiſſen iſt ſelbſt das Gewußte gewiſſermaßen (πώς), die Empfindung das Empfundene. Dieſe gewußten und empfundenen Dinge ſind entweder ſie ſelbſt, oder die Formen. Das Wiſſen

*) *Band III, S.* 53 — 54, 197 — 198.

**) Das ſiebente und achte Kapitel ſind Erläuterungen von Sätzen des vierten und fünften. Sie fangen damit an, und ſehen aus, als ob ſie einem Kommentator angehörten.

***) De Anima III, 8.

und die Empfindung iſt nicht die Dinge ſelbſt (der Stein iſt nicht in der Seele), ſondern ihre Form; ſo daß die Seele wie die Hand iſt. Dieſe iſt das Werkzeug der Werkzeuge, ſo der νοῦς die Form der Formen, und die Empfindung die Form der Empfundenen." — „Mit Recht hat man geſagt, die Seele ſey der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν); aber nicht die ganze Seele, ſondern die denkende," nur die denkende noch enthält die Ideen „Und ſie iſt" als Form der Formen „nicht der Entelechie nach, ſondern nur δυνάμει die Ideen (τὰ εἴδη);" *) d. i. die Ideen ſind nur erſt ruhende Formen, nicht als Thätigkeiten. Ariſtoteles iſt ſo nicht Realiſt. Er ſagt: Die Empfindung iſt nothwendig; es wird gedacht, es muß aber auch empfunden werden. — „Da aber nichts (οὐδὲν πρᾶγμα) getrennt iſt von den empfundenen Größen: ſo iſt in den empfundenen Formen auch das Gedachtwerdende, ſowohl das Abſtrakte (τὰ ἐν' ἀφαιρέσει λεγόμενα), als die Beſchaffenheiten (ἕξεις) und Beſtimmtheiten der Empfundenen," — in der Einheit dieſe unterſchiedenen Vermögen. „Deswegen wer nicht empfindet, nichts kennt, noch verſteht; wenn er etwas erkennt (θεωρῇ), ſo iſt nothwendig, daß er es auch als eine Vorſtellung erkennt: denn die Vorſtellungen ſind wie Empfindungen, nur ohne Materie." **) Dieſe Formen, wie die der äußeren Natur, macht der νοῦς ſich zum Gegenſtande, zum Gedachtwerden, zur δύναμις. Die endlichen Dinge, Zuſtände des Geiſtes ſind dieſe, wo nicht dieſe Identität des Sub-

*) De Anima III, 4.

**) Es iſt hier am Ende die Frage: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διαφέρει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων. Das Folgende iſt keine Antwort darauf. Dieſe Frage ſcheint noch mehr darauf zu deuten, daß dieſe Stücke ſpäter ſind. Buhle — „„Ob der Verſtand damit, wenn er von aller Materie abſtrahirt, wirkliche Gegenſtände denkt, muß noch beſonders unterſucht werden"" „(in der höchſten Philoſophie)" — hat vor Augen gehabt den Schluß des ſiebenten Kapitels: ὅλως ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν. ἆρα δὲ ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.

jektiven und Objektiven vorhanden iſt. Es iſt da Außereinander; da iſt der νοῦς nur δυνάμει, nicht als Entelechie.

Das, was wir heutiges Tags die Einheit des Subjektiven und Objektiven nennen, iſt hier in der höchſten Beſtimmtheit ausgeſprochen. Der νοῦς iſt das Thätige, das Denken, und das Gedachtwerdende, — jenes iſt das Subjektive, dieß das Objektive; Beides unterſcheidet er wohl, aber ebenſo ſtreng und feſt ſpricht er auch die Identität von Beiden aus. In unſerer Sprache iſt das Abſolute, Wahrhafte nur das, deſſen Subjektivität und Objektivität Ein und daſſelbe, identiſch iſt; dieß iſt ebenſo auch im Ariſtoteles enthalten. Das abſolute Denken (er nennt es den göttlichen νοῦς), der Geiſt in ſeiner Abſolutheit, dieß Denken iſt ein Denken deſſen, was das Beſte iſt, was der Zweck an und für ſich iſt; eben dieß iſt der ſich denkende νοῦς. Dieſen Gegenſatz, den Unterſchied in der Thätigkeit und das Aufheben deſſelben drückt er ſo aus, daß der νοῦς ſich ſelbſt denkt durch Aufnehmen des Gedanken, des Gedachtwerdenden. Der νοῦς denkt ſich ſelbſt durch Aufnahme des Denkbaren; dieß Denkbare wird erſt als berührend und denkend, es wird erſt erzeugt, indem es berührt, — es iſt ſo erſt im Denken, in der Thätigkeit des Denkens. Dieſe Thätigkeit iſt ebenſo eine Erzeugung, ein Abſchneiden des Gedanken als eines Gegenſtandes, — Etwas, was für die Wirklichkeit des Denkens ebenſo nothwendig iſt, als das Berühren; die Trennung und die Beziehung iſt Ein und daſſelbe, ſo daß νοῦς und νοητόν daſſelbe iſt. Denn das Aufnehmende des Weſens, der οὐσία, iſt der νοῦς. Er nimmt auf, was er aufnimmt, iſt die οὐσία, der Gedanke; ſein Aufnehmen iſt Thätigkeit, und bringt das hervor, was als Aufgenommenwerdendes erſcheint, — er wird, ſofern er hat. Wenn wir den Inhalt des Gedankens, den gegenſtändlichen Inhalt für göttlich halten: ſo iſt dieß eine unrichtige Stellung; ſondern das Ganze des Wirkens iſt das Göttliche. Die Theorie, ſagt Ariſtoteles, iſt das Wirkendſte und Seligſte; dieß iſt die Be-

ſchäftigung mit Gedanken, mit dem, was aufgenommen worden iſt durch die Thätigkeit. Gott iſt deshalb immer ſo wohl daran, wie uns zuweilen.

Er geht hiervon auf nähere Beſtimmungen über, auf Verlegenheiten, die dabei vorkommen können. Wenn der νοῦς nur als Vermögen gefaßt wird, nicht als Thätigkeit: ſo würde das fortgeſetzte Denken mühvoll, und der Gegenſtand würde vortrefflicher ſeyn als der νοῦς; das Denken und der Gedanke befände ſich auch in dem, der das Schlechteſte denkt, — dieſer hätte auch Gedanken, wäre auch Thätigkeit des Denkens u. ſ. f. Aber dieß iſt unrichtig; denn der νοῦς denkt nur ſich ſelbſt, weil er das Vortrefflichſte iſt. Er iſt der Gedanke des Gedankens, er iſt das Denken des Gedankens; Einheit des Subjektiven und Objektiven iſt darin ausgeſprochen, und dieß iſt das Vortrefflichſte. Der abſolute Endzweck, der νοῦς, der ſich ſelbſt denkt, — dieß iſt das Gute; dieß iſt nur bei ſich ſelbſt, um ſeiner ſelbſt willen.

Dieß iſt ſo die höchſte Spitze der ariſtoteliſchen Metaphyſik, das Spekulativſte, was es geben kann. Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken geſprochen würde neben Anderem; dieſe Form des Nacheinander erſcheint allerdings bei Ariſtoteles. Aber was er über das Denken ſagt, iſt für ſich das abſolut Spekulative, und ſteht nicht neben Anderen, z. B. der Empfindung, die nur δύναμις iſt für das Denken. Näher liegt dieß darin, daß der νοῦς Alles iſt, daß er an ſich Totalität iſt, das Wahrhafte überhaupt, — ſeinem Anſich nach der Gedanke, und dann aber wahrhaft an und für ſich das Denken, dieſe Thätigkeit, der das Fürſichſeyn und Anundfürſichſeyn iſt, das Denken des Denkens, welches ſo abſtrakter Weiſe beſtimmt iſt, was aber die Natur des abſoluten Geiſtes für ſich ausmacht.

Dieß ſind die Hauptpunkte, die bei Ariſtoteles in Rückſicht auf ſeine ſpekulativen Ideen zu bemerken ſind, auf deren nähere Ausführung wir uns jedoch nicht einlaſſen können.

Uebergang zum Folgenden (Praktiſchen): Begehren. „Der Gegenſtand des Wiſſens und das wirkſame Wiſſen iſt Ein und daſſelbe; das der Möglichkeit nach, iſt der Zeit nach früher in dem Einen, an ſich aber auch nicht der Zeit nach. Denn Alles, was geſchieht, iſt aus dem, was Wirkſamkeit iſt. Das Empfundene erſcheint, in dem, was das Empfindende der Möglichkeit nach iſt, als das Thuende der Wirkſamkeit nach; denn es leidet nicht, und wird nicht verändert. Deswegen iſt es eine andere Art der Bewegung, — denn die Bewegung iſt die Wirkſamkeit deſſen, das nicht Zweck iſt (ἐνέργεια ἀτελοῦς) —: die reine Thätigkeit (ἁπλῶς ἐνέργεια), die des Vollkommenen," zur Wirklichkeit kommt. *) — „Das Einfache (ἀδιαίρετα), das die Seele denkt, iſt ein Solches, in Anſehung deſſen kein Falſches (ψεῦδος) Statt findet; worin aber Falſches und Wahres (ἀληθές), dieß iſt eine σύνθεσις von Gedanken als Eins ſeyender. Es kann aber Alles als getrennt ſcheinen; was jedes zu Einem macht, iſt der νοῦς. Das ἀδιαίρετον nach der Idee wird gedacht in ungetrennter Zeit und im Ungetrennten der Seele." **) — „Das Empfinden iſt ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; die angenehme oder unangenehme Empfindung aber verhält ſich wie behauptend oder verneinend," — poſitive und negative Beſtimmung des Denkens. „Und Angenehmes oder Unangenehmes empfinden, iſt thätig ſeyn" (Spontaneität) „mit der empfindenden Mitte zum Guten oder Uebel, inſofern ſie ſolche ſind. Und die Begierde dazu (διώκει) oder dagegen (φεύγει) iſt daſſelbe, nach der Thätigkeit; ſie ſind nur dem Seyn nach verſchieden. Der denkenden Seele ſind die Vorſtellungen als" (dort) „die Empfindungen; und wenn ſie etwas Gutes oder Böſes behauptet, oder negirt, ſo begehrt ſie. Sie verhält ſich als Eins und Grenze. Das Beſtimmende des Entgegengeſetzten (das Denkende) erkennt die Formen in den Vor-

*) De Anima III, 7.

**) *De Anima III*, 6.

ſtellungen; und wie in ihnen das Entgegengeſetzte beſtimmt iſt, ſo auch in der Empfindung," — Beſtimmung des Gegenſtands in ſich, im Gegenſatze gegen das Seyn des ſeyenden Gegenſtands. „Wenn es in Beziehung auf die Vorſtellung oder Gedanken, wie ſehend, das Zukünftige zum Gegenwärtigen vergleicht und beurtheilt, und in dieſer Rückſicht das Angenehme oder Unangenehme beſtimmt: ſo begehrt ſie, und befindet ſich überhaupt im Praktiſchen. Ohne das Thun aber, iſt das Wahre und Falſche in derſelben Gattung, als das Gute oder Ueble. Das Abſtrakte aber denkt ſie, wie das Eingedrückte der Naſe iſt, nicht inſofern es ein Solches iſt, ſondern inſofern es das Hohle iſt. Das Denken iſt (überhaupt) an ſich das als Wirkſamkeit Denken der Dinge." *) Dieſe Umwendung des Denkens in ſeine negative Seite, worin es praktiſch wird, iſt hier nicht vorhanden.

2. Zur Philoſophie des Geiſtes iſt jedoch auch das Praktiſche zu rechnen. Hieraus beſtimmt ſich ſchon der Begriff des Praktiſchen überhaupt, — der Willen. Dieß hat Ariſtoteles in mehreren Werken behandelt, die wir beſitzen.

a. Wir haben drei große ethiſche Werke: 1) Die nikomachiſche Ethik (ἠθικὰ νικομάχεια) in zehn Büchern; 2) die große Ethik (ἠθικὰ μεγάλα) in zwei Büchern; 3) die eudemiſche (ἠθικὰ εὐδήμια) in ſieben Büchern. Die letzte enthält mehr beſondere Tugenden, in den beiden erſten ſind mehr allgemeine Unterſuchungen über die Principien enthalten. Das Beſte bis auf die neueſten Zeiten, was wir über Pſychologie haben, iſt das, was wir von Ariſtoteles haben; — ebenſo das, was er über den Willen, die Freiheit, über weitere Beſtimmungen der Imputation, Intention u. ſ. f. gedacht hat. Man muß ſich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen, und es in unſere Weiſe der Sprache, des Vorſtellens, des Denkens zu überſetzen; — was freilich ſchwer iſt. Ariſtoteles verfährt auch hier, wie im

*) De Anima III, 7.

Phyſiſchen, ſo, daß er die mancherlei Momente, welche im Begehren vorkommen, nach einander auf das Gründlichſte, Wahrhafteſte beſtimmt: den Vorſatz, Entſchluß, freiwilliges oder gezwungenes Handeln, Handeln aus Unwiſſenheit, Schuld, Imputabilität u. ſ. f. In dieſe zum Theil mehr pſychologiſche Darſtellung kann ich mich nicht einlaſſen; nur ſo viel bemerke ich aus den ariſtoteliſchen Beſtimmungen.

α. Beſtimmung des realen Wollenden überhaupt nach moraliſchem Princip. Im Praktiſchen beſtimmt Ariſtoteles *) als das höchſte Gute die Glückſeligkeit; — das Gute überhaupt nicht als abſtrakte Idee, ſondern ſo, daß das Moment der Verwirklichung weſentlich in ihr iſt. Ariſtoteles begnügt ſich nicht mit der Idee des Guten bei Plato, weil ſie nur das Allgemeine iſt; denn es iſt die Frage nach ihrer Beſtimmtheit. Ariſtoteles ſagt, das iſt gut, was Zweck an ſich ſelbſt (τέλειον) - vollkommen iſt ſchlechte Ueberſetzung —, was nicht um eines Anderen, ſondern um ſeiner ſelbſt willen begehrt wird. Dieß iſt die εὐδαιμονία, Glückſeligkeit. Den abſoluten an und für ſich ſeyenden Zweck beſtimmt er als Eudämonie, deren Definition iſt: „Die Energie des um ſeiner ſelbſt willen ſeyenden (vollkommenen) Lebens, nach der an und für ſich ſeyenden (vollkommenen) Tugend (εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν)." Zu derſelben nun macht er die vernünftige Einſicht zur Bedingung. Das Gute und den Zweck beſtimmt er als die vernünftige Thätigkeit (wozu die Glückſeligkeit weſentlich gehört), — wenigſtens negativ aus Einſicht. Alles Thun aus ſinnlicher Begierde oder aus Unfreiheit überhaupt iſt Mangel einer Einſicht, ein nicht vernünftiges Thun, oder ein Thun, das nicht auf das Denken als ſolches geht. Dieß abſolute Thun aber iſt allein die Wiſſenſchaft, das in ſich ſelbſt ſich befriedigende Thun, — göttliche Glückſeligkeit; bei anderen

*) *Ethic. Nicom. I*, 2 — 7 (4 — 7); *X*, 6 — 8; *Eth. Eudem. I*, 4; *II*, 1, *etc.*

Tugenden menſchliche, endliche, wie im Theoretiſchen die Empfindung.

β. In Anſehung des Begriffs der Tugend will ich Einiges anführen. Den Begriff der Tugend beſtimmt Ariſtoteles *) näher ſo, daß er in praktiſcher Rückſicht an der Seele überhaupt unterſcheidet eine vernünftige und eine unvernünftige Seite; in der letzten iſt der *νοῦς* nur *δυνάμει*, ihr kommen die Empfindungen, Neigungen, Leidenſchaften, Affekte zu. In der vernünftigen Seite derſelben hat Verſtand, Weisheit, Beſonnenheit, Kenntniß ihren Platz; aber ſie machen noch nicht die Tugend aus, erſt in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite beſteht die Tugend. Wir nennen dieß Tugend, wenn die Leidenſchaften (Neigungen) ſich zu der Vernunft ſo verhalten, daß ſie dieß thun, was jene befiehlt. Wenn die Einſicht (*λόγος*) ſchlecht oder gar nicht vorhanden iſt, die Leidenſchaft (Neigung, das Herz) aber ſich wohl verhält: ſo kann wohl Gutmüthigkeit, aber nicht Tugend da ſeyn, weil der Grund (*λόγος*, die Vernunft) fehlt, der *νοῦς*, welcher der Tugend nothwendig iſt; er ſetzt ſo die Tugend in die Erkenntniß, — Beide ſind nothwendige Momente der Tugend. So daß von der Tugend auch nicht geſagt werden kann, daß ſie ſchlecht angewendet werde; denn ſie ſelbſt iſt das Anwendende. Das Princip der Tugend iſt nicht an ſich, rein, wie Viele meinen, die Vernunft, ſondern vielmehr die Leidenſchaft (Neigung). Er tadelt den Sokrates, weil er Tugend nur in die Einſicht ſetzt. Es muß zum Guten ein unvernünftiger Trieb vorhanden ſeyn, die Vernunft kommt aber als den Trieb beurtheilend und beſtimmend hinzu. Wenn von ihr der Anfang gemacht: ſo folgen die Leidenſchaften nicht nothwendig als gleich geſtimmt, ſondern ſind oft entgegengeſetzt. In der Tugend aber, indem ſie auf Verwirklichung geht und dem Einzelnen angehört, iſt nicht das Gute das einzige Princip,

*) Magna Moralia I, 5, 35; *Eth. Nic. I*, 13; *Eth. Eud. II*, 1.

ſondern auch die alogiſche Seite der Seele ein Moment. Der Trieb, die Neigung iſt das Treibende, Beſondere, in Rückſicht auf das Praktiſche näher im Subjekt auf die Verwirklichung Gehende; das Subjekt iſt in ſeiner Thätigkeit beſondert, und es iſt nothwendig, daß es darin identiſch ſey mit dem Allgemeinen. Dieſe Einheit, worin das Vernünftige das Herrſchende iſt, iſt die Tugend; dieß iſt die richtige Beſtimmung. Einer Seits iſt es Unterdrückung der Leidenſchaften, anderer Seits geht es gegen ſolche Ideale, wonach man ſich von Jugend auf beſtimmt, und auch gegen die Anſicht, daß die Neigungen gut an ſich ſeyen. Beide Extreme der Vorſtellung ſind in neuerer Zeit häufig vorgekommen. Es iſt ſo ein Gerede: Der von Natur ſchöne edle Menſch ſey edler, höher, als die Pflicht; wie auf der anderen Seite auch vorgeſtellt wird: Die Pflicht ſolle gethan werden als Pflicht, ohne die beſonderen Seiten zu berückſichtigen, und das Beſondere als Moment des Ganzen zu beſtimmen.

γ. Ariſtoteles geht dann die beſonderen Tugenden weitläufig durch. Weil die Tugenden ſo betrachtet als Einheit des Begehrenden, Verwirklichenden mit dem Vernünftigen, ein alogiſches Moment in ſich haben: ſo ſetzt er ſie, ihren λόγος, in ein Mittelmaaß; ſo daß die Tugend die Mitte zwiſchen zwei Extremen iſt, z. B. die Freigebigkeit zwiſchen Geiz und Verſchwendung, zwiſchen Zorn und Paſſivität die Milde, Tollkühnheit und Feigheit die Tapferkeit, Selbſtſucht und Selbſtloſigkeit die Freundſchaft u. ſ. f., — Mitte nämlich, wie beim Sinne, eben weil ein Moment oder Ingredienz das Sinnliche iſt. *) Dieſes ſcheint keine beſtimmte Definition zu ſeyn, und es wird eine bloß quantitative Beſtimmung, eben weil nicht bloß der Begriff das Determinirende iſt, ſondern auch die Seite des Empiriſchen darin iſt. Die Tugend iſt nicht abſolut an ſich

*) *Ethic. Nicom II*, 5—7 (6—7); *Magna Mor. I*, 5—9; *Eth. Eud. II*, 3.

Beſtimmtes, — Stoffartiges, das wegen der Natur des Stoffartigen eines Mehr oder Weniger fähig iſt. Dieß Princip, daß er ſo die Tugend nur als Maaß (mehr Gradunterſchied) zwiſchen zwei Extremen beſtimmt, hat man nun freilich als ſehr ungenügend und unbeſtimmt getadelt; allein dieß iſt die Natur der Sache. Die Tugend, und vollends die beſtimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative ſeinen Platz hat; der Gedanke iſt hier nicht mehr als ſolcher bei ſich ſelbſt, die quantitative Grenze iſt unbeſtimmt. Die Natur der beſonderen Tugenden iſt von dieſer Art, daß ſie keiner genaueren Beſtimmung fähig ſind; man kann nur im Allgemeinen darüber ſprechen, es giebt für ſie keine weitere Beſtimmung, als eben eine ſolche unbeſtimmte.*) Nach unſerer Betrachtungsweiſe iſt Pflicht abſolut in ſich ſelbſt, allein dieß Allgemeine iſt leer; beſtimmter Inhalt iſt Moment des Seyns, das uns in Kolliſionen verwickelt. Pflicht iſt an und für ſich, — nicht eine Mitte zwiſchen ſeyenden Extremen, durch die ſie beſtimmt iſt, — oder vielmehr unbeſtimmt. Allein beſtimmter Inhalt giebt Kolliſionen, wo es unbeſtimmt bleibt, welches die Pflicht iſt.

Die Eudämonie iſt auch ſpäter eine Hauptfrage geweſen. Sie iſt nach Ariſtoteles der Endzweck, das Gute; aber ſo, daß dieſem das Daſeyn entſprechend ſey.

Ariſtoteles ſagt nun viel Gutes und Schönes über die Tugend und das Gute und die Glückſeligkeit im Allgemeinen, und daß die Glückſeligkeit, τὸ ἡμῖν ἀγαθόν, das Ethiſche, ohne Tugend nicht gefunden werde u. ſ. f., was Alles keine tiefe Einſicht in ſpekulativer Rückſicht hat. Im Praktiſchen iſt es, wo der Menſch eine Nothwendigkeit im Menſchen als Einzelnem ſucht und auszuſprechen ſucht; allein es iſt entweder formal, oder beſtimmter Inhalt, oder Tugenden, — eben ſo im Empiriſchen.

b. Noch iſt zu erwähnen die Politik des Ariſtoteles.

---

*) *Ethic Nicom. I*, 1 (3)

Das nothwendige Praktiſche und Poſitive, die Organiſation und Realiſation des praktiſchen Geiſtes, ſeine Verwirklichung, Subſtanz iſt der allgemeine Staat. Ariſtoteles hat dieß mehr oder weniger gefühlt; er ſieht die politiſche Philoſophie als die allgemeine, ganze praktiſche Philoſophie an. Der Zweck des Staats iſt die allgemeine Glückſeligkeit überhaupt. Von dem Ethiſchen erkennt Ariſtoteles, daß es zwar dem Einzelnen auch zukommt, aber ſeine Vollendung im Volke hat; — in der Politik.*) Ja, er erkennt den Staat in ſo hohem Grade an, daß er davon ausgeht, „den Menſchen" zu definiren, „als ein politiſches Thier, das Vernunft hat. Daher hat nur er Bewußtſeyn des Guten und Böſen, des Gerechten und Ungerechten, nicht das Thier," denn das Thier denkt nicht; und doch ſetzt man in neuerer Zeit den Unterſchied dieſer Beſtimmungen auf die Empfindung, die auch die Thiere haben. Es iſt auch die Empfindung des Guten und Böſen u. ſ. f.; aber das, wodurch ſie nicht Empfindung des Thieres iſt, iſt das Denken. Dieſe Seite kennt Ariſtoteles auch. In der Eudämonie iſt die vernünftige Einſicht, ſie iſt die weſentliche Bedingung in ſeiner Tugend; und es iſt ſo die Uebereinſtimmung der Seite der Empfindung und der Vernunft weſentliches Moment. Nachdem er den Menſchen ſo beſtimmt hat, ſagt er: „Die Gemeinſchaft von dieſen macht die Familie und den Staat aus," nach dem Verhältniß aber ſo, daß „der Staat der Natur nach" (d. h. weſentlich, ſubſtantiell, ſeinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) „früher (prius) iſt, als die Familie" (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) „und der Einzelne von uns." Ariſtoteles macht nicht den Einzelnen und deſſen Recht zum Er-

*) Ethic. Nicomach. I, 1 (2): *εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν (ἀγαθόν) ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ· κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. Ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα.*

ſten, ſondern erkennt den Staat für das, was ſeinem Weſen nach höher iſt, als der Einzelne und die Familie, und deren Subſtantialität ausmacht. Der Staat iſt weſentliche Exiſtenz in Anſehung des Guten, Gerechten. „Denn das Ganze iſt das Erſte“ (Weſen) „gegen den Theil. Wird das Ganze aufgehoben“ (der ganze Menſch), „ſo giebt es weder Fuß noch Hand außer dem Namen“ — auch hier — „nach, wie eine ſteinerne Hand; denn eine vertilgte Hand iſt eine ſteinerne“ (iſt der Menſch todt, ſo gehen alle Theile unter). „Denn Alles iſt durch die Entelechie und die Möglichkeit beſtimmt; ſo daß, wenn dieſe Entelechie nicht mehr vorhanden iſt, nicht mehr zu ſagen iſt, Etwas ſey noch Dieſes, ſondern nur dem Namen nach. So iſt der Staat“ Entelechie, „das Weſen der Einzelnen; der Einzelne iſt ſo wenig Etwas an und für ſich, getrennt vom Ganzen, als irgend ein organiſcher Theil vom Ganzen.“ Dieß iſt gerade entgegengeſetzt dem modernen Princip, was vom Einzelnen ausgeht; ſo daß Jeder ſeine Stimme giebt, und dadurch erſt ein Gemeinweſen zu Stande kommt. Bei Ariſtoteles iſt der Staat das Subſtantielle, die Hauptſache; und das Vortrefflichſte iſt die politiſche δύναμις, *) verwirklicht durch die ſubjektive Thätigkeit, ſo daß dieſe darin ihre Beſtimmung hat, ihr Weſen. Das Politiſche iſt ſo das Höchſte; denn ſein Zweck iſt der höchſte in Rückſicht auf das Praktiſche. „Wer aber unfähig dieſer Verbindung wäre, oder aus Selbſtſtändigkeit ihrer nicht bedürfte, wäre entweder ein wildes Thier oder ein Gott.“ **) Das Politiſche iſt alſo, wie beim Plato, das prius. Der beſondere Wille des Einzelnen (die Willkür) wird jetzt zum Erſten, Abſoluten gemacht; das Geſetz ſoll ſo ſeyn, was Alle feſtſetzen.

*) Magna Moralia I, 1: „Alle Wiſſenſchaft und Macht (δύναμις) hat einen Zweck, und dieſer iſt das Gute, — je vortrefflicher ſie iſt, einen deſto vortrefflicheren Zweck. Die vortrefflichſte δύναμις aber iſt die politiſche; daher iſt ihr Zweck auch das Gute.“

**) *Politic. I*, 2.

Aus diesen wenigen Zügen erhellt, daß Aristoteles nicht den Gedanken eines sogenannten Naturrechts (wenn ein Naturrecht vermißt wird) haben konnte; — d. h. eben Betrachtung des abstrakten Menschen außer der realen Verbindung.

Sonst enthält seine Politik noch jetzt lehrreiche Ansichten der Kenntniß von den inneren Momenten des Staats *) und der Beschreibung der verschiedenen Verfassungen. **) Kein Land war so reich als Griechenland an mannigfaltigen Verfassungen zugleich und Abwechselung derselben in Einem Staate (dieß hat nicht mehr dieß Interesse, wegen des verschiedenen Princips alter und moderner Staaten): allein zugleich unbekannt mit dem abstrakten Recht unserer modernen Staaten, das den Einzelnen isolirt, ihn als solchen gewähren läßt (so daß er wesentlich als Person gilt), und doch als ein unsichtbarer Geist Alle zusammenhält, — so daß aber in Keinem eigentlich weder das Bewußtseyn noch die Thätigkeit für das Ganze ist; er wirkt zum Ganzen, weiß nicht wie, es ist ihm nur um Schutz seiner Einzelnheit zu thun. Es ist getheilte Thätigkeit, von der Jeder nur ein Stück hat; wie in einer Fabrik Keiner ein Ganzes macht, nur einen Theil, und die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt, nur Einige die Zusammensetzung machen. Freie Völker haben nur Bewußtseyn und Thätigkeit für's Ganze; moderne sind für sich als Einzelne unfrei, — bürgerliche Freiheit ist eben die Entbehrung des Allgemeinen, Princip des Isolirens. Aber bürgerliche Freiheit (für bourgeois und citoyen haben wir nicht zwei Worte) ist ein nothwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten: oder nicht diese vollkommene Selbstständigkeit der Punkte, und eben größere Selbstständigkeit des Ganzen, — das höhere organische Leben. Nachdem der Staat dieß Princip in sich empfangen, konnte höhere Freiheit hervorgehen; Jenes sind Naturspiele

*) *Polit. III*, 1; *IV*, 14 — 16.
**) *Polit. III*, 7 (5) — *IV*, 13.

und Naturprodukte, Zufall und Laune des Einzelnen, — hier das innere Beſtehen und die unzerſtörbare Allgemeinheit, die real, konſolidirt in ihren Theilen iſt.

Ariſtoteles hat ſich übrigens nicht darauf eingelaſſen, ſo einen Staat zu beſchreiben, wie Plato. In Anſehung der Staatsverfaſſung beſtimmt er nur, daß die Beſten herrſchen müſſen (das geht immer ſo, man mag es machen, wie man will); es iſt ihm daher nicht ſo ſehr um die Beſtimmung der Formen der Staatsverfaſſung zu thun. „Denn die Beſten würden Unrecht leiden, wenn ſie den Anderen gleichgeſtellt würden, die ihnen ungleich ſind an Tugend und politiſchem Vermögen (δύναμις). Denn ein ſolcher Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menſchen.“ Hier ſchwebte dem Ariſtoteles ohne Zweifel ſein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrſchen muß, über den Niemand herrſchen kann, nicht einmal das Geſetz. „Für ihn iſt kein Geſetz, da er ſich ſelber das Geſetz iſt. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen, aber über ihn regieren nicht, ſo wenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur Aller iſt, als einem Solchen gerne zu gehorchen (ἀσμένως πείθεσθαι), daß Solche ewige (ἀΐδιοι, an und für ſich) Könige in den Staaten ſind.“ *) Die griechiſche Demokratie war damals ſchon ganz verfallen, ſo daß er keinen Werth mehr darauf legen konnte.

4. Logik.

Noch iſt die Logik des Ariſtoteles zu betrachten übrig, ebenſoſehr Jahrhunderte und Tauſende lang geehrt, als jetzt verachtet. Obzwar die Logik hier zum erſten Male erwähnt wird, und in der ganzen folgenden Geſchichte der Philoſophie nie eine andere erwähnt werden kann (denn es hat ſonſt keine gegeben, wenn man nicht das Negative des Skepticismus hierher rechnen

*) Polit. III, 13 (8—9).

will): ſo kann hier doch nicht von ihrem näheren Inhalt die Rede ſeyn, nur eine allgemeine Charakteriſirung derſelben Platz finden. Er iſt als der Vater der Logik angeſehen worden; ſeit Ariſtoteles' Zeiten hat die Logik keine Fortſchritte gemacht. Dieſe Formen Theils über Begriff, Theils über Urtheil, Schluß kommen von Ariſtoteles her — eine Lehre, welche bis auf den heutigen Tag beibehalten, und keine weitere wiſſenſchaftliche Ausbildung erlangt hat, — ſie ſind ausgeſponnen, und dadurch formeller geworden. Das Denken in ſeiner endlichen Anwendung hat Ariſtoteles aufgefaßt, und beſtimmt dargeſtellt. Er hat ſich wie ein Naturbeſchreiber verhalten bei dieſen Formen des Denkens, aber es ſind nur die endlichen Formen bei dem Schließen von Einem auf das Andere; es iſt Naturgeſchichte des endlichen Denkens.

Indem ſie ein Bewußtſeyn über die abſtrakte Thätigkeit des reinen Verſtandes (nicht Wiſſen von dieſem und jenem Konkreten), reine Form iſt: ſo iſt dieß Bewußtſeyn in der That bewundernswürdig, und noch bewundernswürdiger in dieſer Ausbildung dieſes Bewußtſeyns, — und ein Werk, das der Tiefe des Erfinders, der Stärke ſeiner Abſtraktion die höchſte Ehre macht. Denn die höchſte Stärke des Zuſammenhaltens über das Denken, Vorſtellen iſt, es vom Stoffartigen zu trennen und es feſtzuhalten; und faſt noch mehr, wie es, mit dem Stoffe amalgamirt, ſich auf die mannigfaltigſte Weiſe umherwirft, und einer Menge von Wendungen fähig iſt. Ariſtoteles betrachtet nicht nur die Bewegung des Denkens, ſondern ebenſo des Denkens am Vorſtellen.

Sie iſt enthalten in den logiſchen Schriften, die unter dem Namen Organon zuſammengefaßt ſind. Hierher gehören fünf Schriften.

a. Die Kategorien (*κατηγορίαι*) oder die einfachen Weſenheiten, die allgemeinen Beſtimmungen, das, was von dem Seyenden geſagt wird (*ἃ τῶν ὄντων κατηγορεῖται*); — eben-

ſowohl das, was wir Verſtandesbegriffe nennen, als Weſenheit der Dinge. Es kann dieß eine Ontologie ſeyn, der Metaphyſik angehörig; dieſe Beſtimmungen kommen daher auch in Ariſtoteles' Metaphyſik vor.

Das zweite Kapitel: *Περὶ τῶν λεγομένων. Λέγειν*, wie aus *λόγος* erhellt, bezeichnet mehr, als das bloße Sagen; und hier iſt es nach dem Homonymen u. ſ. w. des erſten Kapitels entgegengeſetzt. *Τὰ λεγόμενα* iſt überhaupt der Ausdruck für: beſtimmte Begriffe. §. 1 fängt an *τῶν λεγομένων*, §. 2 *τῶν ὄντων τὰ μέν*, — und Beides wird entgegengeſetzt. Aber als *τὰ λεγόμενα* rein als ſolche, als ſubjektive Beziehungen, führt Ariſtoteles bloß an: „Mit Verbindung oder ohne Verbindung; der Menſch läuft, — der Menſch, Läuft." Dieſe *ὄντων τὰ μέν* gehören unter das Erſte der Eintheilung (*κατὰ συμπλοκήν*), und ſind allerdings Beziehungen überhaupt, Solcher, die ſind, für ſich; alſo iſt die Beziehung nicht an ihnen ſelbſt, ſondern ſubjektiv oder außer ihnen. Alsdann von den *οὐσι* ſagt er ſogleich *τῶν ὄντων τὰ μὲν λέγεται καθ' ὑποκειμένου τινός*, und ſo gebraucht er weiter immer, auch von den *οὐσι*, *λέγεται*, und ſetzt ihm das *ἐστί* entgegen; ſo daß *λέγεται* von einer Gattung, in der Beziehung auf ihr Beſonderes, geſetzt wird, — hingegen *ἐστί* von einem Allgemeinen, das nicht Idee, ſondern Einfaches iſt.

„§. 2. α. Es giebt Beſtimmtheiten (*ὄντα*), welche auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekt ausgeſagt) werden (*λέγεται*), aber in keinem Subjekte ſind: wie Menſch auf einen beſtimmten Menſchen; es iſt aber nicht in einem beſtimmten Menſchen."

β. „Andere ſind in einem Subjekte, werden aber nicht ſo auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekte geſagt); (in einem Subjekte, heißt: nicht als Theil in ihm ſeyn, aber nicht ſeyn können, ohne ein Subjekt) wie eine Grammatik (*τὶς γραμματική*, Farbe) in einem Subjekte (der Seele) iſt, aber nicht

von einem Subjekte geſagt," oder nicht als Gattung auf ein Subjekt bezogen werden kann.

γ. „Anderes wird bezogen auf ein Subjekt, und iſt in einem Subjekte; die Wiſſenſchaft" (der Grammatik) „iſt in der Seele, und wird auf Grammatik bezogen."

δ. „Anderes iſt weder in einem Subjekt, noch wird es auf ein Subjekt bezogen: ein gewiſſer Menſch, das Einzelne, Zahlbeſtimmung; — doch kann Einiges in einem Subjekte ſeyn, wie eine beſtimmte Grammatik."

Subjekt (ὑποκείμενον), beſſer Subſtrat: es iſt dasjenige, worauf der Begriff ſich bezieht, dasjenige, was in der Abſtraktion weggelaſſen wird; — das Entgegengeſetzte, worauf ein Begriff ſich nothwendig bezieht.

Man ſieht, Ariſtoteles hat den Unterſchied von Gattung, Allgemeinem, und Einzelnem im Sinne.

α) Die Gattung λέγεται von einem Menſchen, iſt aber nicht in ihm, oder iſt nicht als Einzelnes. — Der tapfere Mann iſt ein Wirkliches, allgemein ausgedrückt. In der Logik und den Begriffen iſt der Gegenſatz immer gegen ein Wirkliches; das logiſch Wirkliche iſt an ſich ein Gedachtes. Die Logik ſucht in ihren drei Stufen die Kategorien des Abſoluten nachzuäffen. Begriff iſt logiſch Wirkliches, an ſich bloß Gedachtes, Mögliches. Im Urtheil ſetzt ſie einen Begriff A als ein Wirkliches (Subjekt, ὑποκείμενον) und verbindet ein Anderes als Begriff B damit; B ſoll der Begriff ſeyn, und A in Rückſicht auf ihn ein Seyn haben, — aber B iſt nur der allgemeinere Begriff. Im Schluß ſoll die Nothwendigkeit nachgeahmt werden; ſchon in einem Urtheil iſt eine Syntheſis eines Begriffs und ſeynſollenden Seyns, im Schluß ſoll ſie die Form der Nothwendigkeit tragen, indem Beides in einem Dritten gleichgeſetzt wird, im medius terminus, nach der Vernunft, die in der μεσότης die Entgegengeſetzten gleich ſetzt. Der Oberſatz drückt logiſches Seyn aus; der Unterſatz logiſche Möglichkeit (Cajus

iſt ein bloß Mögliches für die Logik); der Schlußſatz verbindet Beides. Der tapfere Mann iſt ein Gedachtes in die Form des Seyns geſetzt, es iſt ein Begriff als Wirkliches ausgedrückt; — die Tapferkeit iſt reine Form der Abſtraktion, reines Setzen des rein Gedachten. Vor der Vernunft iſt die Tugend das Lebendige; ſie iſt die wahre Realität.

β) Das Allgemeine überhaupt, das nicht Gattung iſt (d. h. nicht in ſich ſelbſt die Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, — oder abſolute Einzelnheit, Unendlichkeit), dieß iſt wohl in einem Subjekte Moment oder Prädikat, aber es iſt nicht für ſich, οὐ λέγεται, es iſt nicht an ſich ſelbſt; ὃ λέγεται: was, als Allgemeines, für ſich iſt, oder in ihm ſelbſt zugleich unendlich.

γ) Das Beſondere, was λέγεται, wie Wiſſenſchaft in ihr ſelbſt unendlich iſt, und ſo die Gattung z. B. der Grammatik; und zugleich Allgemeines, oder iſt als nicht Einzelnes, und Moment eines Subjekts iſt.

δ) Des Ariſtoteles iſt, was unmittelbare Vorſtellung heißt: Das Individuelle, Einzelne. (Die Ausnahme, daß Einiges, z. B. eine beſtimmte Grammatik, auch in einem Subjekte ſey, gehört nicht hierher; denn die beſtimmte Grammatik iſt nicht weſentlich an ihr ſelbſt Einzelnes.)

„§. 3. Wenn Etwas von einem Anderen prädicirt wird (κατηγορεῖται) als von einem Subjekte: ſo gilt, was vom Prädikate geſagt wird (λέγεται)," worauf es als Allgemeines bezogen iſt, „auch vom Subjekte." (Dieß iſt der gewöhnliche Schluß; man ſieht ſchon hieraus, daß, indem dieß ſo kurz abgefertigt wird, der eigentliche Schluß bei Ariſtoteles eine viel größere Bedeutung hat.)

„§. 4. Verſchiedene Gattungen, die einander nicht untergeordnet ſind (ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα), haben verſchiedene ſpecifiſche Differenzen; (§. 5) hingegen untergeordnete können dieſelben haben: denn was von den oberen gilt, gilt auch von dem

Subjekte" (hier heißt ὑποκείμενον nicht das Subjekt als ſolches oder weſentlich als Einzelnes Beſtimmte, ſondern das Untergeordnete überhaupt).

„§. 6. Was ohne Verbindung λέγεται." Bisher von dem Verbundenen, wie Gattung u. ſ. f. Ariſtoteles legte c. 2 die Eintheilung in λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς und κατὰ συμπλοκήν zum Grunde; dieß bisher, — jenes in der Folge, als eigentliche Kategorien, dieſe ἄνευ συμπλοκῆς. „§. 8. Keins derſelben iſt eine Negation oder Affirmation, iſt wahr oder falſch."

Dieſe Kategorien ſind hier zuſammengeſtellt; jedoch iſt das Werk nicht für vollſtändig anzuſehen. Ariſtoteles *) nimmt ihrer zehn an: 1) Subſtanz, Seyn (οὐσία); 2) Qualität (ποιόν); 3) Quantität (ποσόν) — ὕλη —; 4) Verhältniß (πρός τι); 5) Ort (ποῦ); 6) Zeit (ποτέ); 7) Lage (κεῖσθαι); 8) Haben (ἔχειν); 9) Thun (ποιεῖν); und 10) Leiden (πάσχειν). Dieſe nennt er Prädikabilien, und fügt dann noch hinzu fünf Poſtprädikamente; **) er ſtellt ſie ſo nebeneinander.

Kapitel 5 (c. 3, Buhle). „Vom Weſen (οὐσία, Subſtanz)." §. 1. Die Subſtanz, und zwar ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, iſt dem Ariſtoteles das Individuum, das Einzelne (ſ. c. 2, δ.); „alsdann (§. 2) die zweiten Subſtanzen ſind, in welchen, als Arten (εἴδεσιν), jene erſten ſind: ſie, und auch die Gattungen dieſer Arten."

Die Kategorien der Relation ſind Syntheſen der Qualität und Quantität, ſie gehörten ſomit der Vernunft an; aber ſie gehören dem Verſtande an und ſind Formen der Endlichkeit, inſofern ſie als Relationen geſetzt werden. Das Seyn, das Weſen iſt in ihnen das Erſte; neben aber ſteht das Mögliche (Accidenz, Bewirktes), aber getrennt. In der Subſtanz iſt A Seyn, B Möglichkeit; im Kauſalitäts-Verhältniſſe iſt A und B Seyn,

*) Categor. c. 4 (2): ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει κ. τ. λ.

**) *Categ. c.* 10 — 14 (8 — 11); *vergleiche Kant: Kritik d. r. Vernunft, S.* 79 (6. *Aufl.*).

aber A wird in B geſetzt als ein Setzen des A. A der Subſtanz iſt logiſches Seyn, es iſt das Weſen entgegengeſetzt ſeiner Exiſtenz; und dieſe Exiſtenz iſt in der Logik bloße Möglichkeit. In der Kategorie der Kauſalität iſt das Seyn des A in B ein bloßes Seyn der Reflexion; B iſt für ſich ſelbſt ein Anderes. In der Vernunft iſt A ebenſowohl Seyn des B, als des A; und A iſt ganzes Seyn des A, ſo wie des B.

„§. 3. Von Untergeordneten wird Name und Verhältniß (*λόγος*, Gattung) des Allgemeinen (*τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων*) prädicirt; (§. 4) hingegen unmöglich die Gattung des *ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος* von dem Subjekte (*ὑποκειμένου*, Untergeordnetem): der *λόγος* des Weißen (Farbe) nicht vom Körper, in dem es iſt.“

„§. 5. Das Andere aber (außer der Definition überhaupt, und dem Namen bei Einigen) wird auf die Subjekte“ (das Einzelne) „bezogen (*λέγεται*), — oder iſt in ihnen; ohne die erſten Subſtanzen (das Einzelne) kann alſo nichts Anderes ſeyn, — (§. 7) weil ſie allem Anderen zum Grunde liegen (*διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασι ὑποκεῖσθαι*).“

Das Genus iſt nach Ariſtoteles weniger Subſtanz, als die Art: „§. 6. Von den zweiten Subſtanzen iſt die Art mehr Subſtanz, als die Gattung; denn ſie iſt der erſten Subſtanz näher, eigenthümlicher, — (§. 7) und die Gattung wird von der Art, nicht umgekehrt, prädicirt, die Art iſt das Subjekt. §. 8. Aber die Arten ſind in gleichem Grade Subſtanzen, (§. 9) ſo wie von den *πρώταις οὐσίαις* keine mehr Subſtanz iſt, als die andere.“

„§. 10. Auch ſind die Arten und Gattungen vor dem Uebrigen“ (Eigenſchaften, Accidenzen) „zweite Subſtanzen zu nennen; der Begriff Menſch vor dem, daß er weiß iſt, oder läuft.“ Abſtraktion iſt alſo zweierlei: z. B. Menſch und gelehrt, Beides ſind Eigenſchaften eines beſtimmten Individui; Jenes abſtrahirt nur von der Einzelnheit, und iſt alſo Erhebung des Einzelnen zum Vernünftigen, — es geht nichts verloren, als die Entgegenſetzung der Reflexion, nicht die Totalität.

„§. 12. Von den zweiten (und erſten) οὐσίαις (Menſch und ζῶον von einem beſtimmten Menſchen) wird ſowohl der Name als der λόγος von dem beſtimmten Menſchen geſagt, aber ſie ſelbſt ſind nicht in dem beſtimmten Menſchen; hingegen vom Uebrigen, was in einem Subſtrat iſt, kann wohl der Name vom Subſtrat prädicirt werden, aber nicht der λόγος.“

(p. 458 ed. Buhle.) „§. 15. Was von den Subſtanzen gelte, gelte auch von den διαφοραῖς, der Name ſowohl als der λόγος ſey συνώνυμον.“

b. Die zweite Schrift iſt über die Interpretation; es iſt die Lehre von den Urtheilen und Sätzen. Sätze ſind, wo Affirmation (κατάφασις) und Negation (ἀπόφασις), wo ψεῦδος und ἀλήθεια Statt findet *) — nicht in dem, wenn der νοῦς ſich ſelbſt denkt, im reinen Denken iſt —; nicht Allgemeines, ſondern Einzelnes.

c. Die dritte ſind ſeine analytiſchen Bücher, deren zwei Werke ſind, die früheren und die ſpäteren; ſie handeln beſonders ausführlich von dem Beweiſe und den Verſtandesſchlüſſen, — Demonſtration. „Der συλλογισμός iſt ein Grund (ἐστὶ λόγος, Begründen), in welchem, wenn Einiges geſetzt iſt, ein Anderes als das Geſetzte, nach der Nothwendigkeit folgt.“ **) Ariſtoteles' Logik hat die allgemeine Theorie der Schlüſſe hauptſächlich ſehr genau behandelt; ſie ſind gar nicht allgemeine Form der Wahrheit. In ſeiner Metaphyſik, Phyſik, Pſychologie u. ſ. f. hat er nicht geſchloſſen: ſondern gedacht, den Begriff an und für ſich.

d. Das Vierte ſind die topiſchen Bücher (τοπικά) oder von den Oertern. Dieß ſind die Geſichtspunkte, die Ariſtoteles durchführt, woraus Sache betrachtet werden kann. Cicero und Jordanus Bruno haben dieß näher bearbeitet. Ariſtoteles giebt

*) *Categor. c. 4 (2); de interpretat. c. 4—6.*
**) *Analytic. priora I, 1.*

eine große Anzahl von allgemeinen Geſichtspunkten an, die bei einem Gegenſtande, Satze oder Aufgabe u. ſ. f. genommen werden können. Jede Aufgabe könne ſogleich auf dieſe verſchiedenen Geſichtspunkte reducirt werden, die überall vorkommen müſſen. Dieſe Oerter ſind ſo gleichſam ein Schema von Mancherlei, um danach einen Gegenſtand zu betrachten, ihm nachzuforſchen; — eine Arbeit, die beſonders für die Bildung von Rednern und das Schwatzen ſehr zweckmäßig ſchien: es iſt dieß ein Erforderniß, Redner zu bilden, indem das Bewußtſeyn der Geſichtspunkte die Möglichkeit an die Hand giebt, einem Gegenſtande ſogleich vielerlei Seiten abzugewinnen, und ſich nach dieſen Seiten über ihn zu verbreiten.

Es iſt Dialektik, — äußere Reflexions-Beſtimmungen. Ariſtoteles *) ſagt, „es ſey ein Inſtrument, Sätze und Schlüſſe zu finden aus Wahrſcheinlichem.“ — Solche Orte (τόποι) ſind allgemein: α) Verſchiedenheit; β) Aehnlichkeit; γ) Gegenſatz; δ) Verhältniß; ε) Vergleichung. **) „Oerter, zu beweiſen, daß Etwas beſſer oder wünſchenswerther, ſind: α) Dauer der Zeit; β) Autorität deſſen, oder Mehrerer, die es erwählen; γ) Gattung gegen die Art; δ) wünſchenswerth für ſich; ε) weil es in einem Beſſeren iſt; ζ) Zweck; η) Vergleichung des Zwecks und der Folge; ϑ) ſchöner und lobenswürdiger“ u. ſ. f. ***) Ariſtoteles †) ſagt, „man müſſe ſich gegen die Dialektiker der Syllogismen, gegen die Menge der Induktion bedienen.“ Ebenſo trennt Ariſtoteles ††) die dialektiſchen und beweiſenden Syllogismen von den rhetoriſchen und jeder Art der Ueberzeugung; zu den rhetoriſchen rechnet Ariſtoteles die Induktion.

---

*) *Topica I*, 13 (11) *et* 1.

**) *Topica, I, c.* 16—18 (14—16); *II, c.* 7—8, 10.

***) *Topica III*, 1; *Buhle: Argum. p.* 18.

†) Topica VIII, 2: *Χρηστέον ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ μὲν συλλογισμῷ πρὸς τοὺς διαλεκτικοὺς μᾶλλον, ἢ πρὸς τοὺς πολλούς· τῇ δ' ἐπαγωγῇ τοὐναντίον πρὸς τοὺς πολλοὺς μᾶλλον.*

††) Analyt. priora II, 23 (25).

e. Die fünfte Schrift endlich ſind die ſophiſtiſchen Elenchen (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι); oder von den Wendungen, wie der Widerſpruch in der Vorſtellung hervorgebracht wird, — im bewußtloſen Fortlaufen des Gedankens (in den Kategorien) im Stoffartigen, worin er in beſtändigen Widerſpruch mit ſich ſelbſt geräth. Die ſophiſtiſchen Elenchen verführen das bewußtloſe Vorſtellen zu ſolchen Widerſprüchen, und machen es darauf aufmerkſam. Bei Zenon wurden ſie erwähnt. Beſonders waren die Megariker ſtark darin. Ariſtoteles geht ſie in der Art und Weiſe durch, daß er ſolche Widerſprüche auflöſt; er zeigt die Auflöſung dieſer Widerſprüche durch die Unterſcheidung und Beſtimmung. Er betrachtet die Elenchen, die die Sophiſten und beſonders die Megariker aufgeſucht haben, um das bewußtloſe Vorſtellen zu verleiten und darin zu fangen. Ariſtoteles verfährt bei der Auflöſung dieſer Widerſprüche ruhig und ſorgſam; und läßt ſich die Mühe nicht verdrießen, eine Menge durchzugehen und aufzulöſen, wenn ſie auch mehr dramatiſcher Art ſeyn ſollten. Früher *) ſchon ſahen wir Beiſpiele bei den Megarikern.

Dieſe Theile machen zuſammen ſein Organon aus; was in unſeren gewöhnlichen Logiken davon vorkommt, iſt in der That das Wenigſte und Trivialſte, — häufig nur die Iſagoge des Porphyr. Dieſe ariſtoteliſche Logik enthält beſonders in den erſten Theilen, in der Interpretation und den analytiſchen Büchern, ſchon Darſtellungen der Formen, die in der gewöhnlichen Logik abgehandelt werden, die allgemeinen Denkformen, die Grundlage deſſen, was bis in die neueſten Zeiten als Logik bekannt iſt.

α) Es iſt ein unſterbliches Verdienſt des Ariſtoteles dieß Bewußtwerden über die Thätigkeiten des abſtrakten Verſtandes, — dieſe Formen erkannt und beſtimmt zu haben, die das Denken in uns nimmt. Denn was uns ſonſt intereſſirt, iſt das

*) *Siehe oben S.* 134 — 140.

konkrete Denken, das Denken verſenkt in äußere Anſchauung: jene Formen ſind darin verſenkt, es iſt ein Netz von unendlicher Beweglichkeit; und dieſen feinen ſich durch Alles hindurchziehenden Faden — jene Formen — zu fixiren, zum Bewußtſeyn zu bringen, iſt ein Meiſterſtück von Empirie, und dieß Bewußtſeyn iſt von abſolutem Werth. Das bloße Betrachten, als eine Kenntniß von den mancherlei Formen und Wendungen dieſer Thätigkeit, iſt ſchon wichtig und intereſſant genug. Denn ſo trocken und gehaltlos uns das Aufzählen der verſchiedenen Arten von Urtheilen und Schlüſſen und deren mannigfaltigen Verſchränkungen erſcheinen kann, auch nicht dienlich, die Wahrheit zu finden: ſo darf wenigſtens im Gegenſatz nicht andere Wiſſenſchaft dagegen erhoben werden. Z. B. es gilt für würdige Beſtrebung, die unſägliche Menge von Thieren, Inſekten, 167 Kukuksarten, wo Eine einen Buſch auf dem Kopfe anders gebildet hat, eine neue elende Art von einem elenden Geſchlechte eines Mooſes (Moos iſt Schorf), Inſekts, Geſchmeißes, der Wanzen (gelehrte Entomologie) kennen zu lernen; es iſt viel wichtiger, die mancherlei Arten der Bewegung des Denkens, als jenes Ungeziefers kennen zu lernen. Das Beſte, was über die Formen des Urtheils, Schluſſes u. ſ. f. in der gewöhnlichen Logik vorkommt, iſt aus dieſen Schriften des Ariſtoteles genommen; man hat viel im Detail daran ausgeſponnen, aber das Wahrhafte findet ſich ſchon bei Ariſtoteles.

β) Der eigentliche philoſophiſche Werth der ariſtoteliſchen Logik. Dieſe Logik hat in unſeren Lehrbüchern die Stellung und Bedeutung erhalten, daß ſie nur die Thätigkeit des Verſtandes als Bewußtſeyn ausdrücke und enthalte; Anweiſung, richtig zu denken, ſo daß es ſcheint, als ob die Bewegung des Denkens etwas für ſich wäre, was das, worüber gedacht wird, nichts anginge, — Geſetze unſeres Verſtandes, wodurch wir zur Einſicht kommen, aber durch eine Vermittelung, Bewegung, welche nicht die Bewegung der Dinge ſelbſt wäre. Das Reſultat ſoll

freilich Wahrheit ſeyn, ſo daß die Dinge ſo beſchaffen ſind, wie wir ſie nach den Geſetzen des Denkens herausbringen. Aber die Weiſe dieſes Erkennens hat bloß eine ſubjektive Bedeutung; das Urtheil, der Schluß iſt nicht Urtheil, nicht Schluß der Dinge ſelbſt.

Wenn nun nach dieſer Anſicht das Denken für ſich iſt: ſo erſcheint es nicht an ſich als Erkennen, oder hat keinen Inhalt an und für ſich ſelbſt; — eine formelle Thätigkeit, die ſich wohl richtig verläuft, aber deren Inhalt für ſie ein gegebener iſt. Es wird zu etwas Subjektivem in dieſem Sinne; an und für ſich ſind dieſe Schlüſſe richtig, aber weil ihnen der Inhalt fehlt, reicht dieß Urtheilen und Schließen nicht zur Erkenntniß der Wahrheit hin. So geben die Logiker ihre Formen; und das, für was ſie gegeben werden, wird getadelt, — daß ſie Formen ſind. Beide Theile geſtehen dieß zu, daß ſie richtig ſind. Allein in dieſer Anſicht und Tadel iſt das Wahre ſelbſt verfehlt; das Unwahre überhaupt die Geſtalt des Gegenſatzes des Subjekts und Objekts und der Mangel ihrer Einheit, — nicht die Frage, ob Etwas an und für ſich ſelbſt wahr iſt. So gelten die ſogenannten Denkgeſetze des Schließens als wahr, oder vielmehr richtig für ſich ſelbſt; und daran hat noch Niemand gezweifelt. Das Schlimmſte, was ihnen nachgeſagt wird, iſt, daß ſie formal ſind, der Fehler nur daran liege: — ſowohl die Geſetze des Denkens als ſolchen, als ſeine Beſtimmungen, die Kategorien, entweder nur Beſtimmungen am Urtheil, oder nur ſubjektive Formen des Verſtandes, gegen die das Ding-an-ſich noch etwas Anderes iſt.

Allein α) wenn ſie auch nicht den empiriſchen Inhalt haben, ſo ſind ſie ſelbſt der Inhalt; — wahre Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaft vom Denken: nichts Formales, Inhalt. Denken und ſeine Bewegung iſt der Inhalt; — ein ſo intereſſanter Inhalt, als es irgend einen geben kann, für ſich wahr. Allein hier tritt wieder der Nachtheil der ganzen ariſtoteliſchen Manier, und zwar

im höchſten Grade, ein. Im Denken und der Bewegung des Denkens, als eines ſolchen, fallen, in der ariſtoteliſchen Manier und in aller folgenden Logik, die einzelnen Momente auseinander; es ſind eine Menge Arten des Urtheilens und des Schließens, deren jede ſo für ſich gilt, und an und für ſich, als ſolche, Wahrheit haben ſoll. So ſind ſie eben Inhalt, gleichgültiges, unterſchiedenes Seyn: die berühmten Geſetze des Widerſpruchs u. ſ. f., die Schlüſſe u. ſ. f.; ſo einzeln haben ſie eben keine Wahrheit. Nur ihre Totalität iſt die Wahrheit des Denkens; dieſe Totalität iſt ſubjektiv und objektiv zugleich. Sie ſind nur das Material der Wahrheit, der formloſe Inhalt; — ihr Fehler iſt nicht, daß ſie nur Form ſind, ſondern Form fehlt. So wie vielerlei Einzelnes eines Dings nicht für ſich Etwas iſt, roth, hart u. ſ. w., ſondern nur ihre Einheit ein reales Ding: ſo die Einheit der Formen des Urtheilens und Schließens; aber einzeln haben ſie ſo wenig Wahrheit, als eine ſolche Eigenſchaft, oder als Rhythmus, Melodie. Die Form eines Schluſſes, ſo wie ſein Inhalt, kann ganz richtig ſeyn, und doch ſein Schlußſatz ohne Wahrheit, weil dieſe Form, als ſolche, für ſich keine Wahrheit hat. Von dieſer Seite aber ſind dieſe Formen nie betrachtet worden; und die Verachtung der Logik ſelbſt beruht auf dem falſchen Geſichtspunkt des Mangels des Inhalts. Sie haben den Fehler, zu ſehr Inhalt zu ſeyn. β) Dieſer Inhalt iſt nicht Anderes, als die ſpekulative Idee. Begriffe des Verſtandes oder Vernunft ſind das Weſen der Dinge, freilich nicht für jene Anſicht, aber in Wahrheit; auch für Ariſtoteles die Begriffe des Verſtandes — die Kategorien — die Weſenheiten des Seyns. Wenn ſie alſo an und für ſich wahr, ſo ſind ſie ſelbſt ihr eigener Inhalt, und zwar ſogar höchſter Inhalt; allein dieß iſt nicht der Fall.

Dieſe Formen, die in den ariſtoteliſchen Büchern dargeſtellt ſind, ſind jedoch nur Formen des verſtändigen Denkens; allgemeine Denkbeſtimmungen vereinzelt der abſtrakte Verſtand. Dieß

iſt nicht die Logik des ſpekulativen Denkens, nicht der Vernünftigkeit als unterſchieden von der Verſtändigkeit; die Verſtandes-Identität, daß nichts ſich widerſprechen ſoll, liegt zu Grunde. Solche Logik iſt ihrer Natur nach nicht ſpekulativ. Dieſe Logik iſt Logik des Endlichen, aber man muß ſich damit bekannt machen; denn im Endlichen findet ſie ſich überall. Die Mathematik z. B. iſt ein fortgeſetztes Schließen; die Jurisprudenz iſt das Subſumiren des Beſonderen unter das Allgemeine, das Zuſammenſchließen derſelben. Es ſind dieſe Formen durchgehend in den endlichen Verhältniſſen, und es ſind viele Wiſſenſchaften, Kenntniſſe u. ſ. f., die keine anderen Formen des Denkens kennen, brauchen, anwenden als dieſe Formen des endlichen Denkens; ſie machen die allgemeine Methode für die endlichen Wiſſenſchaften aus. Es ſind jedoch nur Verhältniſſe endlicher Beſtimmungen; und der Schluß iſt das Ganze, die Totalität dieſer Beſtimmungen. Der Schluß iſt deswegen Vernunftſchluß, weil es die verſtändige Form der Vernünftigkeit iſt. Zum Schluß gehören drei Termini: dieſe Dreiheit macht die Totalität des Schluſſes aus. Der Schluß verſtändig gemacht, wie er in der gewöhnlichen logiſchen Form vorkommt, hat den Sinn, daß ein Inhalt zuſammengeſchloſſen wird mit einem anderen. Der vernünftige Schluß dagegen hat den Inhalt, daß das Subjekt u. ſ. f. ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt; der Vernunftſchluß iſt, daß irgend ein Inhalt, Gott u. ſ. f., durch Unterſcheiden von ſich, ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. Dieſe Identität macht das weſentliche Moment des ſpekulativen Gehalts, der Natur des vernünftigen Schluſſes aus. Ariſtoteles iſt ſo der Urheber der verſtändigen, gewöhnlichen Logik; ſeine Formen betreffen nur das Verhältniß von Endlichem zu einander, das Wahre kann in ſolchen Formen nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken iſt, daß hierauf nicht ſeine Logik gegründet iſt, daß dieſe nicht ſich auf dieß verſtändige Verhältniß begründet, — daß es nicht dieſe Formen des Schluſſes ſind, nach denen Ariſtoteles

verfährt. Wenn Ariſtoteles ſo verführe, ſo würde er nicht dieſer ſpekulative Philoſoph ſeyn, als den wir ihn erkannt haben; keiner ſeiner Sätze, ſeiner Ideen könnte aufgeſtellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er ſich an die Formen dieſer gewöhnlichen Logik hielte. Man muß ja nicht glauben, daß Ariſtoteles, indem er ſpekulativ iſt, nach dieſer ſeiner Logik, nach dieſen Formen im Organon gedacht, fortgeſchritten, bewieſen hätte; ſonſt hätte er keinen Schritt fortthun können, da wäre er zu keinem ſpekulativen Satz gekommen.

Wie die ganze ariſtoteliſche Philoſophie, ſo bedarf ſeine Logik (gleichſam Naturgeſchichte der geiſtigen Formen, wie dort Thier, Einhorn, Mammuth — was ſolch' eine Beſtie —, Käferart, Molluske betrachtet wird) weſentlich dieſer Umſchmelzung, daß die Reihe ſeiner Beſtimmungen in ein nothwendiges ſyſtematiſches Ganzes gebracht wird; — nicht ein ſyſtematiſches Ganzes, daß richtig eingetheilt werde, und kein Theil vergeſſen, und ſie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgeſtellt werden: ſondern daß es Ein lebendiges organiſches Ganzes wird, worin jeder Theil als Theil gilt, und nur das Ganze als ſolches Wahrheit hat. Ariſtoteles, wie z. B. in der Politik, drückt oft dieſe Wahrheit aus. Eben darum hat auch die einzelne logiſche Form keine Wahrheit an ihr ſelbſt; — nicht darum, weil ſie Form oder Denken iſt: ſondern weil ſie beſtimmte Form, beſtimmtes Denken iſt, einzelne Form, und darin gelten ſoll. Aber als Syſtem, abſolute Form, die dieſen Inhalt beherrſcht, ſo hat das Denken ſeinen Inhalt an ihm ſelbſt, Unterſchied; iſt ſpekulative Philoſophie, Inhalt, der unmittelbar Subjekt und Objekt iſt, — Begriff und Allgemeines ſind Weſenheiten der Dinge. Sie gelten als Formen, denen der Inhalt gegenüberſteht, weil ſie ſelbſt nicht die Geſtalt des Inhalts haben. Wie die Pflicht eben das Anundfürſichſeyn ausdrückt, ſo das Denken das Anſichſeyn; aber ein beſtimmtes Anundfürſichſeyn, beſtimmtes Anſichſeyn iſt ſelbſt nur Moment: muß ſich beſtimmen, aber ſein Beſtimmen auch

wieder aufzuheben wiſſen. Die logiſche Form, die ſich als dieſe beſtimmte aufhebt, giebt eben darin ihren Anſpruch, daß ſie an und für ſich gelte, auf. Dann iſt die Logik Wiſſenſchaft der Vernunft; ſie iſt ſpekulative Philoſophie der reinen Idee des abſoluten Weſens, nicht Gegenſatz des Subjekts und Objekts, ſondern bleibt Gegenſatz im Denken ſelbſt. Vielerlei iſt gleichgültige Form.

In dieſer Darlegung des Hauptinhalts der ariſtoteliſchen Philoſophie bin ich weitläufiger geweſen, Theils der Wichtigkeit der Sache ſelbſt (es iſt eigener Inhalt), Theils weil in der That an keiner Philoſophie ſich die neuere Zeit ſo vergangen hat, als an ihr, und keinem der alten Philoſophen ſo viel abzubitten iſt, als Ariſtoteles. Ariſtoteles iſt, wenn Einer, für einen der Lehrer des Menſchengeſchlechts anzuſehen; ſein Begriff iſt in alle Sphären des Bewußtſeyns eingedrungen: und dieſe Vereinzelung in der Beſtimmung durch den Begriff, da ſie gleichfalls nothwendig iſt, enthält in jeder Sphäre die tiefſten richtigen Gedanken. Ariſtoteles — um die äußere Geſchichte ſeiner Philoſophie im Allgemeinen hier zu anticipiren — iſt daher viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens geweſen. Als im chriſtlichen Abendlande unter den Chriſten die Wiſſenſchaft verſchwand, hat unter den Arabern ſein Anſehn ebenſoſehr geglänzt, von welchen ſeine Philoſophie in ſpäteren Zeiten wieder dem Abendlande überliefert worden iſt. Der Triumph, der gefeiert worden iſt, daß die ariſtoteliſche Philoſophie aus den Schulen, aus den Wiſſenſchaften, beſonders aus der Theologie (Philoſophie über das abſolute Weſen) verdrängt worden, hat die gedoppelte Seite: einmal daß in der That nicht die ariſtoteliſche Philoſophie ſo ſehr verdrängt worden, als das Princip dieſer, beſonders der theologiſchen, Wiſſenſchaft, das Princip, daß die erſte Wahrheit eine gegebene, geoffenbarte iſt, — eine Vorausſetzung, die ein für allemal zu Grunde liegt, und an der ſich die Vernunft und das Denken

nur oberflächlich hin und her zu bewegen, das Recht und die Kraft habe. In dieſer Geſtalt hatte das im Mittelalter erwachende Denken ſich die Theologie beſonders zu rechte gemacht, ſich in alle dialektiſche Bewegungen und Beſtimmungen eingelaſſen, und ein Gebäude errichtet, wo der gegebene Stoff nur oberflächlich verarbeitet, vertheilt, bewahrt wurde. Der Triumph über dieſes Syſtem war der Triumph über dieſes Princip, und der Triumph des ſelbſtthätigen freien Denkens. Eine andere Seite aber dieſes Triumphs iſt der Triumph der Gemeinheit, die ſich vom Begriffe befreite, und das Joch des Gedankens abſchüttelte. Ehemals, und noch jetzt, hörte man genug von Ariſtoteles, ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten; mit dieſen Namen glaubt man ein Recht zu haben, die Abſtraktion ſich zu erſparen, — und ſtatt des Begriffs ſich zum Sehen, Hören und ſo Fortlaufen an dem, was geſunder Menſchenverſtand heißt, berechtigt. Auch in der Wiſſenſchaft iſt an die Stelle von ſpitzfindigen Gedanken ſpitzfindiges Sehen getreten; ein Käfer, Vögelarten werden ſo ſpitzfindig unterſchieden, als ſonſt Begriffe und Gedanken. Ob eine Vogelart roth, oder grüne Farbe, einen mehr ſo geformten Schwanz hat u. ſ. f., — ſolche Spitzfindigkeiten finden ſich leichter, als die Unterſchiede des Gedankens; und einſtweilen, bis ein Volk ſich heraufgebildet an Arbeit des Denkens, Allgemeines aushalten zu können, iſt Jenes eine nützliche Vorbereitung, oder es iſt vielmehr ein Moment in dieſem Wege der Bildung.

Der Mangel der ariſtoteliſchen Philoſophie liegt alſo darin, daß, nachdem durch ſie die Vielheit der Erſcheinungen in den Begriff erhoben war, dieſer aber in eine Reihe beſtimmter Begriffe auseinander fiel, die Einheit, der abſolut ſie vereinende Begriff, nicht geltend gemacht worden. Dieß iſt es nun, was die Folgezeit zu leiſten hatte. Dieß erſcheint nun ſo: Das Bedürfniß iſt Einheit des Begriffs. Dieſe Einheit iſt das abſolute Weſen. Sie ſtellt ſich zuerſt als Einheit des Selbſtbewußtſeyns

und Bewußtſeyns dar, reines Denken. Die Einheit des Weſens als Weſens iſt gegenſtändliche Einheit, der Gedanke, das gedacht iſt. Aber die Einheit als Begriff, die an ſich allgemeine negative Einheit, die Zeit als abſolut erfüllte Zeit und in ihrer Erfüllung als Einheit iſt das reine Selbſtbewußtſeyn. Dieß ſehen wir deswegen ſo eintreten, daß das reine Selbſtbewußtſeyn ſich zum Weſen macht; aber zugleich zuerſt mit der ſubjektiven Bedeutung als ein Selbſtbewußtſeyn, das ſo als dieſes fixirt iſt, und ſich von dem gegenſtändlichen Weſen trennt, und daher mit einer Differenz zunächſt behaftet iſt, die es nicht überwindet.

Dieſe Nothwendigkeit der Sache hat die ſtoiſche, epikuriſche, dann die neuakademiſche, ſkeptiſche Philoſophie herbeigeführt, die nun zu betrachten ſind.

Der unmittelbare Nachfolger des Ariſtoteles war Theophraſt, geboren Ol. 102, 2 (371 v. Chr.), berühmt, doch nur ein Kommentator des Ariſtoteles *) (Ariſtoteles iſt ein ſo reicher Schatz von philoſophiſchen Begriffen, daß ſich viel Stoff darin findet zu weiterer Bearbeitung, abſtrakterer Darſtellung und Heraushebung einzelner Sätze); aber von ihm, ſo wie von vielen anderen, z. B. Dikäarch **) aus Meſſina, ***) unter denen Strato aus Lampſakus, †) der Nachfolger des Theophraſt, der berühmteſte iſt, iſt nicht viel zu berichten, — von Letzterem nur wenige allgemeine Nachrichten darüber: Daß er als Phy-

*) *Tennemann, Band III, S.* 333.

**) Cicero: Tuscul. Quaest. I, 10 (cf. c. 31): nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, ... vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat. — Stobaeus, Eclog. Phys. p. 796: ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων. — Cicero giebt hiſtoriſch ein Reſultat, wie er es ſich verſtändlich machte, ohne allen ſpekulativen Begriff.

***) *Brucker. l. l. T. I, p.* 854; *Tennemann, Band III, S.* 336.

†) *Diogenes Laërtius: V,* §. 58.

ſiker ſich berühmt gemacht, und ſein Begriff der Natur dem mechaniſchen Weg, jedoch nicht dem mechaniſchen des Leucipp und Demokrit, und dann Epikur's, ſondern aus Wärme und Kälte, folgte,*) und (wenn es ſo beſtimmt wahr iſt, was von ihm berichtet wird) den Gedanken des Ariſtoteles ſehr ungetreu geworden, Alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte, teleologiſchen Zweck entfernte,**) — nicht den ſchlechten moderner Zeit. Die übrigen Peripatetiker beſchäftigten ſich mehr mit Ausbildung einzelner Lehren des Ariſtoteles, mit einer Ausführung ſeiner Werke, in gleichem Inhalte, — nur eine mehr oder weniger rhetoriſche, kommentatoriſche Form. Es iſt ſchon erinnert worden, daß die ariſtoteliſchen Schriften früh verſchwanden, und die ariſtoteliſche Philoſophie nicht ſowohl durch dieſe Urkunden ſich erhielt, als durch die Tradition in der Schule; wodurch ſie alſo weſentliche Veränderungen bald erlitt, und Ausführungen der ariſtoteliſchen Lehre veranlaßte, von denen man nicht weiß, ob nicht einige ſich eingeſchlichen unter das, was für ſeine Werke gilt.

Die peripatetiſche Schule ſetzte als Princip der Glückſeligkeit, Tugend: λόγος und Neigung.

Hiermit wollen wir es in Anſehung der ariſtoteliſchen Philoſophie bewenden laſſen. Es iſt ſchwer davon loszukommen; je mehr man in das Detail geht, je intereſſanter wird es und je mehr findet man das Zuſammenhalten der Gegenſtände. Die ariſtoteliſche Philoſophie hat auch den Namen peripatetiſche Philoſophie erhalten; und dieſe iſt mehr, z. B. zu Cicero's Zeiten, eine Art von Popular-Philoſophie geworden, als daß die tiefe, ſpekulative Weiſe des Ariſtoteles ausgebildet, und zum Bewußtſeyn gekommen wäre.

---

*) *Stobæus: Eclogae Phys. p.* 298.

**) Cicero, de natura Deorum I, 13: Strato, ... qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura.

Ariſtoteles iſt der würdigſte unter den Alten, ſtudirt zu werden.

Wir haben die erſte Abtheilung der griechiſchen Philoſophie geſchloſſen, und zur zweiten Periode *überzugehen*. Die erſte Periode der griechiſchen Philoſophie ging bis zu Ariſtoteles, bis zu dieſer Geſtaltung der Wiſſenſchaft. Das Reſultat bei Plato und Ariſtoteles war die Idee; das Erkennen hat dieſen Boden des Denkens, als freien, gewonnen. Bei Plato hatten wir das Allgemeine mehr abſtrakter Weiſe als Princip; der Boden iſt aufgefaßt worden. Bei Ariſtoteles iſt das Denken konkret geworden; es iſt nicht die unbewegte abſtrakte Idee, ſondern ſie als konkret in der Wirkſamkeit. Das nächſte *Bedürfniß*, was nun unmittelbar nothwendig iſt, muß hervorgehen, enthalten ſeyn in dem, wozu ſich die Philoſophie unter Plato und Ariſtoteles ausgebildet hatte. Dieß Bedürfniß iſt nichts Anderes, als daß das Allgemeine jetzt gefaßt wird als ein Allgemeines, als die Allgemeinheit des Princips, daß auf eine allgemeine Weiſe ein Princip herausgehoben oder geltend gemacht wird: ſo daß das Beſondere durch dieſes Allgemeine erkannt werde; — oder es tritt unmittelbar das Bedürfniß einer ſyſtematiſchen Philoſophie ein. Man kann von platoniſchem und ariſtoteliſchem Syſteme ſprechen, ſie ſind aber nicht in der Form des Syſtems; dazu gehört, daß Ein Princip aufgeſtellt und konſequent durch's Beſondere hindurchgeführt wird. Die ariſtoteliſche Philoſophie iſt vollſtändiger Komplex des Begreifens des Univerſums, bei Ariſtoteles haben wir Alles auf's Spekulative zurückgeführt, höchſte Weiſe der Wiſſenſchaft, geſehen; aber er iſt empiriſch zu Werke gegangen. Bei Ariſtoteles iſt wohl Ein Princip und ſpekulatives, aber nicht als Eines herausgehoben; die Natur des Spekulativen iſt nicht als der Begriff für ſich zum Bewußtſeyn gebracht worden, nicht die Entwickelung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geiſtigen Univerſums in ſich enthaltend, — noch weniger iſt es als das Allgemeine aufgeſtellt, aus welchem das

Beſondere entwickelt würde (ſeine Logik iſt vielmehr das Gegentheil). Ariſtoteles geht mehr die Reihe der Lebendigen und der Todten durch, läßt ſie vor ſein objektives, nämlich begreifendes Denken gegenübertreten, und erfaßt ſie begreifend. Jeder Gegenſtand iſt für ſich Begriff; er ſagt, dieß iſt der Gegenſtand, wir finden ihn in dieſen Beſtimmungen. Dieſe Gedanken bringt er aber zuſammen; und dadurch iſt er dann ſpekulativ. Ariſtoteles und Plato ſind im Ganzen zugleich empiriſch verfahren, haben dieſe und dieſe Vorſtellung aufgenommen, und ſind ſie durchgegangen; beſonders tritt dieſe loſe Manier bei Ariſtoteles hervor. In der ariſtoteliſchen Wiſſenſchaft iſt die Idee des ſich ſelbſt denkenden Denkens als die höchſte Wahrheit aufgefaßt; aber die Realiſirung deſſelben, das Bewußtſeyn des natürlichen und geiſtigen Univerſums, macht außerhalb jener Idee eine lange außereinanderfallende Reihe beſonderer Begriffe aus. Was mangelt, iſt Ein Princip, das durch's Beſondere hindurchgeführt wird. Der Umfang des Erkannten muß auch als Eine Einheit, Eine Organiſation des Begriffs erſcheinen. Das nächſte Bedürfniß der Philoſophie iſt daher jetzt, daß das Allgemeine frei für ſich aufgefaßt werde, das Bedürfniß eines Princips für alle Beſonderheit, — jene Idee ſo aufzufaſſen, daß die vielgeſtaltete Realität auf ſie, als das Allgemeine, bezogen, dadurch beſtimmt, und in dieſer Einheit erkannt werde. Und dieß iſt der Standpunkt, den wir in dieſer zweiten Periode haben.

Solche ſyſtematiſche Philoſophie wird zunächſt zum Dogmatismus, und daher tritt ihm gleich der Skepticismus gegenüber; dogmatiſch nennen die Franzoſen systematique — (système: Ein Princip konſequent durchgeführt, die Vorſtellungen müſſen aus Einer Beſtimmung fließen) —, daher iſt systematique gleichbedeutend mit einſeitig. Wir ſahen bei Ariſtoteles die höchſte Idee, das ſich ſelbſt denkende Denken; — dieſes ſteht wieder nur als Beſonderes an ſeinem Orte, es iſt nicht Princip ſeiner ganzen Philoſophie. Dieſes ſich ſelbſt denkende Denken iſt voll-

kommen konkret: Sich ſelbſt denken iſt objektiv, das Denken iſt ſubjektiv, — νοῦς, der objektiv und ſubjektiv iſt, Bewußtſeyn der Einheit; es iſt, als Denken des Denkens, ſo konkret. Das Weitere wäre, α) dieſe Idee aus ſich zu entwickeln, und das Allgemeine ſo als real Allgemeines vorzuſtellen, — die Welt zu erkennen, ſo daß der Inhalt nur als Beſtimmung des ſich ſelbſt denkenden Denkens gefaßt werde. Dieſes hat an und für ſich nicht geſchehen können. Es wird nur die Nothwendigkeit Eines Princips erkannt. β) Das Zweite iſt, daß dieſes Princip formell, abſtrakt da ſteht, und das Beſondere noch aus ihm nicht deducirt wird: ſondern das Allgemeine nur auf's Beſondere angewendet wird, und die Regel der Anwendung geſucht wird. Das Beſondere müßte aus der Idee entwickelt werden, ſo wäre ſie konkret; bei Ariſtoteles iſt ſie an ſich konkret. Das andere Verhältniß wäre nur Subſumtion des Beſonderen unter's Allgemeine; ſo ſind beide von einander unterſchieden, die Vereinigung iſt nur Vereinigung der Subſumtion, das Allgemeine iſt darum nur formelles Princip. Die Erſcheinungen der phyſiſchen und geiſtigen Welt müſſen von ihrer Seite herauf erſt dem Begriffe zu und vorgearbeitet ſeyn (Geſetze), — daß beide Geſchäfte ſich begegnen. Die anderen Wiſſenſchaften für ſich erheben die Erſcheinung in den beſtimmten Gedanken — Bedürfniß, ganz allgemeine, aber beſtimmte Grundſätze zu formiren —; dann kann die ſpekulative Vernunft ſich in ihm und den Zuſammenhang derſelben, der innerlich iſt, vollends darſtellen.

Es muß alſo allgemeines Princip hervortreten, das Beſondere wird aber nicht daraus entwickelt; ſo iſt das Princip abſtrakt, und dadurch wird ſolche Philoſophie einſeitig. Denn nur das in ſich Konkrete, was beide Seiten in ſich hat, iſt nicht einſeitig. Darin ſind ſolche Philoſophien näher dogmatiſch, behauptend. Denn bei dieſer Weiſe wird das Princip behauptet, nicht auf die wahrhafte Weiſe bewieſen. Denn es wird ein

Princip gefordert, worunter Alles ſubſumirt werde; es iſt nur das Erſte, ſo iſt es nicht bewieſen, nur behauptet.

Dieſes Bedürfniß für das Erkennen iſt vorhanden. Das dieſem Bedürfniß Entſprechende erſcheint jetzt in der Welt durch die innere Nothwendigkeit des Geiſtes, — nicht äußerlich, ſondern wie es dem Begriffe gemäß iſt. Dieß Bedürfniß hat die ſtoiſche, epikureiſche und ſkeptiſche Philoſophie erzeugt.

Wenn wir uns in dieſer erſten Periode aufgehalten haben, ſo können wir dieß nun nachholen; denn in der nächſten Periode können wir kurz ſeyn.

Zweiter Abſchnitt.

Zweite Periode: Dogmatismus und Skepticismus.

In dieſer zweiten Periode, die der alexandriniſchen Philoſophie vorhergeht, haben wir zu betrachten den Dogmatismus und Skepticismus: Den Dogmatismus, der ſich in die zwei Philoſophien, die ſtoiſche und epikureiſche, theilt; und das Dritte, was ſie beide theilen, und das doch das Andere dagegen iſt, — der Skepticismus. Wir vernachläſſigen die Nachfolger des Ariſtoteles und die Ausbreitung der peripatetiſchen Philoſophie, wenn auch ein Theophraſt, Straton, berühmte Männer waren. Sie hat nicht mehr das Intereſſe, und iſt auch ſpäter mehr zu einer Populärphiloſophie geworden; wie denn auch ſie, die eigentlich ſpekulative, mit der Wirklichkeit am meiſten zuſammenfallen mußte. Die Akademie wollen wir mit dem Skepticismus zuſammen nehmen.

Wir ſahen am Schluß der vorigen Periode das Bewußtſeyn der Idee oder des Allgemeinen, das in ſich Zweck iſt, — eines zwar allgemeinen, aber zugleich in ſich beſtimmten Princips, das dadurch fähig iſt, das Beſondere zu ſubſumiren, und

darauf angewendet zu werden. Dieſes Verhältniß der Anwendung des Allgemeinen auf das Beſondere iſt hier das Herrſchende; denn der Gedanke, daß aus dem Allgemeinen ſelbſt die Beſonderung der Totalität entwickelt werde, iſt noch nicht vorhanden. Darin liegt aber das Bedürfniß zum Syſtem und zum Syſtematiſiren; Ein Princip ſoll nämlich konſequent auf das Beſondere angewendet werden, ſo daß die Wahrheit alles Beſonderen nach dieſem Princip erkannt wird. Dieß giebt den ſogenannten Dogmatismus. Die Hauptfrage aber iſt jetzt nach dem Kriterium. Platon's und Ariſtoteles' ſpekulative Größe iſt nicht mehr vorhanden; vielmehr iſt es ein Philoſophiren des Verſtandes. Das Princip iſt abſtrakt, und ſo Verſtandes-Princip. In Anſehung dieſes Verhältniſſes beſtimmt ſich die Aufgabe der Philoſophie als die Frage nach einem Kriterium der Wahrheit, d. i. — weil das Wahre die Uebereinſtimmung des Denkens und der Realität, oder vielmehr die Identität des Begriffes als des Subjektiven mit dem Objektiven iſt — nach einem Princip der Beurtheilung dieſer Uebereinſtimmung. Dieſe Frage iſt gleichbedeutend mit der nach einem Princip. Das Wahre iſt konkret, nicht abſtrakt. Wodurch wird das Wahre erkannt, als wahr beurtheilt (κρίνειν)? Kriterium und Princip iſt ſo daſſelbe. Dieſe Frage iſt aber nur formell und dogmatiſch gelöſt worden. Damit iſt gleich die Dialektik des Skepticismus aufgetreten, — die Erkenntniß in der Einſicht der Einſeitigkeit dieſes Princips, und damit des Princips überhaupt als eines dogmatiſchen. In allen den vielen ſich ausbildenden ſokratiſchen Schulen machen zwei Beſtimmungen das Haupt-Intereſſe aus; die eine davon iſt das Kriterium, ein Princip, woraus Alles zu beſtimmen iſt, Alles ſich beurtheilen laſſe, — ein allgemeines Princip für ſich, ein Princip, was zugleich auch das Beſtimmende ſey für das Beſondere. Wir haben ſchon früher ſolche abſtrakte Principe gehabt: z. B. das reine Seyn, — d. h. es iſt nur das Seyn, und das Beſondere, das mit der Negation anfängt, mit

dem Unterſcheiden von Anderen, iſt nicht, es iſt als nicht vorhanden geſetzt. Jenes Bedürfniß aber hingegen geht auf ein Allgemeines, was zugleich das Beſtimmen des Beſonderen, was im Beſonderen ſeyn ſoll; ſo daß dieß nicht auf der Seite liegen bleibt, ſondern gelte als beſtimmt durch das Allgemeine.

Eine weitere Folge dieſes Philoſophirens iſt, daß das Princip, als formell, ſubjektiv war; und damit hat es die weſentliche Bedeutung der Subjektivität des Selbſtbewußtſeyns angenommen. Wegen des formalen, äußerlichen Aufnehmens der Mannigfaltigkeit überhaupt, iſt der höchſte Punkt, worin der Gedanke in ſeiner beſtimmteſten Weiſe ſich findet, das Selbſtbewußtſeyn. Dieſen ſämmtlichen Philoſophien iſt die reine Beziehung des Selbſtbewußtſeyns auf ſich das Princip. Die Idee findet ſich nur in ihm befriedigt; wie der Formalismus des Verſtandes des jetzigen ſogenannten Philoſophirens iſt, ſeine Erfüllung, das Konkrete dagegen, im ſubjektiven Herzen, inneren Gefühl, Glauben zu finden. Natur und politiſche Welt ſind wohl auch konkret, aber ein äußerlich Konkretes; aber das eigene Konkrete iſt nicht in der beſtimmten allgemeinen Idee, ſondern nur im Selbſtbewußtſeyn, das Seinige. Die zweite herrſchende Beſtimmung iſt die des Weiſen. Die Hauptfrage war: Wer iſt ein Weiſer? Was thut der Weiſe? Nicht nur der *νοῦς*, ſondern es muß Alles Gedachtes ſeyn, d. i. als ſubjektiv mein Gedanke ſeyn. Wodurch iſt es ein Gedachtes? — In der Geſtalt formeller Identität mit ſich. — Was iſt an ſich ſo ein Gedachtes, d. i. ſelbſt ſo objektiv? — Das Denken. Das Denken des Kriteriums, des Einen Princips, als in ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit iſt das Subjekt in ſich; Denken und das Denkende hängt unmittelbar zuſammen. Das Princip dieſer Philoſophie iſt nicht objektiv, ſondern dogmatiſch, beruht auf dem Triebe des Selbſtbewußtſeyns, ſich zu befriedigen. Das Subjekt iſt ſo dasjenige, wofür geſorgt werden ſoll. Das Subjekt ſucht für ſich Princip ſeiner Freiheit, Unerſchütterlichkeit in

ſich; es ſoll gemäß ſeyn dem Kriterium, d. h. dieſem ganz allgemeinen Princip, — es ſoll ſich erheben zu dieſer abſtrakten Freiheit, zu dieſer Unabhängigkeit. Das Selbſtbewußtſeyn lebt in der Einſamkeit ſeines Denkens; und findet darin ſeine Befriedigung. Dieß ſind nun die Grund-Intereſſen, Grundbeſtimmungen in den folgenden Philoſophien. Die Hauptgrundſätze darzuſtellen, wird das Nächſte ſeyn; aber auf das Detail einzugehen, iſt nicht zweckmäßig und nicht intereſſant.

So tritt die Philoſophie in die römiſche Welt hinüber. Und wenn ſie auch noch den Griechen angehört und ihre großen Lehrer immer Griechen geweſen ſind (dieſe Philoſophien ſind in Griechenland entſtanden): ſo machten dieſe Syſteme insbeſondere doch unter der Herrſchaft der Römer die Philoſophie der römiſchen Welt aus; gegen welche, als dem vernünftigen praktiſchen Selbſtbewußtſeyn unangemeſſen, dieſes, in ſich aus ihr zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in ſich und für ſeine Einzelnheit ſuchen konnte, — nur für ſich ſorgen, wie abſtrakt Chriſten um ihr Seelenheil. In der heiteren griechiſchen Welt ſchloß ſich das Subjekt an ſeinen Staat, ſeine Welt mehr an, war gegenwärtiger in derſelben. Im Unglück der Wirklichkeit wird der Menſch in ſich hineingetrieben, und hat da die Einigkeit zu ſuchen, die in der Welt nicht mehr zu finden iſt. Die römiſche Welt iſt die abſtrakte Welt, — Eine Herrſchaft, Ein Herr über die gebildete Welt. Die Individualität der Völker iſt unterdrückt worden; eine fremde Gewalt, abſtraktes Allgemeines hat auf den Einzelnen gelaſtet. In ſolchem Zuſtande der Zerriſſenheit war es Bedürfniß, Befriedigung zu ſuchen und zu finden. Wie, was gegolten hat, ein abſtrakter Wille war, auch der einzelne Wille des Herrn der Welt Abſtraktum war: hat das innere Princip des Denkens auch ein abſtraktes ſeyn müſſen, das nur formelle, ſubjektive Verſöhnung hervorbringen konnte. Rom hat nur das Princip der abſtrakten Herrſchaft; dem römiſchen Geiſte konnte ſo nur ein Dogmatismus zuſagen, der auf

ein Princip gebaut war, welches durch die Form des Verſtandes aufgebaut und geltend gemacht wurde. Die Philoſophie iſt ſo in engem Zuſammenhang mit der Weltvorſtellung. Die römiſche Welt, welche die lebendigen Individualitäten der Völker in ſich ertödtete, hat wohl formellen Patriotismus und deſſen Tugend, ſo wie ein ausgebildetes Syſtem des Rechts hervorgebracht; aber ſpekulative Philoſophie konnte nicht aus ſolchem Tode hervorgehen, — gute Advokaten, Moral des Tacitus. Dieſe Philoſophien traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegenſatz auf; Philoſophie tritt an die Stelle der Religion.

Es ſind drei Philoſophien, die hier eintreten: Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus. Platon's Philoſophie erhielt ſich freilich noch rein, vorzüglich die ältere Akademie; die neuere Akademie iſt gänzlich in den Skepticismus übergegangen. So ſind auch noch bis Cicero's Zeit Peripatetiker geweſen; dieſe ſpätere peripatetiſche Philoſophie iſt nicht ariſtoteliſche geblieben, ſondern iſt Popularphiloſophie geworden, wie wir ſie bei Cicero ſahen. Ariſtoteles nahm empiriſchen Ausgangspunkt, den Weg des Raiſonnements; dieſes faßt aber Ariſtoteles in den Fokus des Begriffs zuſammen, und ſo iſt er ſpekulativ. Dieſes iſt ſeinem Geiſte eigenthümlich, konnte aber nicht ſo zur Methode werden; es iſt nicht frei für ſich herausgehoben, konnte nicht Princip werden.

Die dogmatiſche Philoſophie iſt die, welche ein beſtimmtes Princip, Kriterium aufſtellt, und nur ein ſolches Princip. Jene drei Principien ſind nun nothwendig: 1) Das Princip des Denkens, das der Allgemeinheit ſelbſt, ſo jedoch, daß es in ſich beſtimmt ſey; das Denken iſt das Kriterium der Wahrheit, das Beſtimmende. 2) Das Andere gegen das Denken iſt das Beſtimmte als ſolches, das Princip der Einzelnheit, die Empfindung überhaupt, Wahrnehmung, Anſchauung. Dieß ſind die Principe der ſtoiſchen und epikureiſchen Philoſo-

phie. Dieſe beiden Principe ſind einſeitig, wurden, als poſitiv, Verſtandeswiſſenſchaften. Das abſtrakte Denken iſt nicht an ihm ſelbſt konkret. Die Beſtimmtheit fällt außer dem Denken, und muß für ſich aufgefaßt, zum Princip gemacht werden; denn ſie hat abſolutes Recht gegen das abſtrakte Denken. Das iſt das Allgemeine und das Einzelne. 3) Außer Stoicismus und Epikureismus ſteht als Drittes der Skepticismus da, die Negation dieſer beiden Einſeitigkeiten. Sie ſind beide einſeitig, dieß muß gewußt, erkannt werden; und ſo iſt das dritte Princip die Negation jedes Kriteriums, aller beſtimmten Principe, von welcher Art ſie auch ſeyen: ſinnliches, reflektirtes oder denkendes Vorſtellen, Wiſſen. Die ſtoiſche Philoſophie hat das abſtrakte Denken, der Epikureismus die Empfindung zum Princip gemacht; Skepticismus iſt negatives Verhalten, ja thätige Negation gegen alles Princip. Das nächſte Reſultat iſt, daß nicht erkannt werden könne. Wir haben dieſe Principe auch ſchon früher geſehen als cyniſche und cyrenaiſche Philoſophie. Wenn wir auch bei Cicero dieſe Principe finden, ſo iſt es doch eine große Schwierigkeit, das Princip der Stoiker zu unterſcheiden von dem cyniſchen und dem, was das Princip der peripatetiſchen Moral ſey.

Das Eine iſt alſo das Princip, das Kriterium; das Andere iſt, daß das Subjekt ſich dieſem Princip gemäß macht, eben damit ſich Freiheit, Unabhängigkeit des Geiſtes erwerbe. Dieß iſt die innere Freiheit des Subjekts in ſich; dieſe Freiheit des Geiſtes, dieſe Inpaſſibilität, dieſe Gleichgültigkeit, Imperturbabilität, Ataraxie, Unerſchütterlichkeit, Gleichheit des Geiſtes in ſich, die durch nichts leidet, ſich an nichts bindet, iſt das gemeinſame Ziel aller dieſer Philoſophien, — ſo troſtlos man ſich auch den Skepticismus und ſo niedrig man ſich den Epikureismus vorſtellen mag. Alle ſind Philoſophien geweſen. Das Individuum iſt befriedigt geweſen, blieb unerſchütterlich, war weder durch Vergnügen, noch Schmerz, noch anderes Band be-

ſtimmt; die wahrhaften Epikureer waren ebenſo über alle beſonderen Bande erhoben. Daß die Befriedigung des Geiſtes nur in der Gleichgültigkeit, Freiheit gegen Alles beſteht, iſt der gemeinſame Standpunkt aller dieſer Philoſophien. Sie ſind allerdings griechiſche Philoſophien, aber verſetzt in die römiſche Welt. Dieſe konkrete Sittlichkeit, dieſer Trieb nach Einführung des Princips in die Welt durch Staatsverfaſſung, wie im Plato, — dieſe konkrete Wiſſenſchaft, wie im Ariſtoteles, verſchwindet hier; in dem Unglück der römiſchen Welt iſt alles Schöne, Edle der geiſtigen Individualität mit kalter, rauher Hand verwiſcht worden. Und in dieſer Welt der Abſtraktion hat das Individuum in ſeinem Inneren auf abſtrakte Weiſe die Befriedigung ſuchen müſſen, die die Wirklichkeit ihm nicht gab; es hat zur Abſtraktion fliehen müſſen als Gedanke, zu dieſer Abſtraktion als exiſtirendes Subjekt, — d. h. zu dieſer inneren Freiheit des Subjekts als ſolchen. Jene Philoſophie iſt ſo dem Geiſte der römiſchen Welt angemeſſen.

A. Stoiſche Philoſophie.

Es iſt über ſie, wie über den Epikureismus im Allgemeinen zu bemerken, daß ſie an die Stelle der cyniſchen und cyrenaiſchen Philoſophie traten (wie der Skepticismus an die Stelle der Akademie) oder das Princip des Cynismus und Cyrenaismus aufnahmen, aber dieß Princip mehr in die Form wiſſenſchaftlichen Denkens erhoben. Weil aber in ihnen, ebenſo wie in dieſen, der Inhalt ein feſter, beſtimmter iſt, das Selbſtbewußtſeyn ſich darin auf Eine Seite ſetzt: ſo tödtet dieſer Umſtand eigentlich die Spekulation, welche von ſolchem Fixiren nichts weiß, es vielmehr vertilgt, und den Gegenſtand als abſoluten Begriff, als in ſeiner Differenz ungetheiltes Ganzes behandelt. Daher in Beiden in der That nicht eigentliche Spekulation anzutreffen iſt, ſondern nur eine Anwendung des einſeitigen beſchränkten Princips. Bei Ariſtoteles liegt die abſolute Idee

unbeſchränkt, nicht in einer Beſtimmtheit, mit einer Differenz geſetzt, zu Grunde; ſein Mangel iſt nur der Mangel, den die Realiſirung hat, zu Einem Begriffe verbunden zu ſeyn. Hier iſt der Eine Begriff als das Weſen geſetzt und Alles auf ihn bezogen, es iſt die geforderte Beziehung vorhanden; aber das, worin Alles Eins wird, iſt nicht das Wahrhafte. Bei Ariſtoteles iſt jeder in ſeiner Beſtimmung abſolut betrachtet, auseinanderfallend: hier weſentlich in dieſer Beziehung, nicht abſolut, aber nicht an und für ſich. Weil ſo das Einzelne nicht abſolut betrachtet iſt, ſondern nur relativ: ſo iſt in der That das Ganze der Ausführung eben nicht intereſſant; es iſt eine äußere Beziehung. Bei Ariſtoteles zwar iſt auch das Einzelne aufgenommen, aber dieß Aufnehmen vertilgt durch die ſpekulative Betrachtung; hier aber das Einzelne nur aufgenommen, und auch die Behandlung iſt äußerlich. Nicht einmal eben iſt dieſe Beziehung konſequent, wenn, wie es auch geſchieht, Etwas, die Natur an ihr ſelbſt betrachtet wird; es fällt das Anundfürſich außer ihr, ihre Betrachtung iſt nur ein Raiſonniren aus unbeſtimmten Principien, oder Principien, die nur die nächſten ſind.

Bei Beiden wollen wir nur auf das Allgemeine ihres Princips uns beſchränken, zuerſt die berühmten Stoiker erwähnen.

Zur Geſchichte der ſtoiſchen Philoſophie. Der Stifter der ſtoiſchen Schule iſt Zeno (der Cittiſche, unterſchieden vom Eleaten), geboren zu Cittium, einer Stadt auf Cypern, um die 109. Olympiade. Sein Vater war ein Kaufmann, der ihm aus ſeinen Handelsreiſen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philoſophie und einer Menge von Philoſophen, Bücher, beſonders der Sokratiker, mitbrachte, wodurch Luſt und Liebe zur Wiſſenſchaft in ihm erweckt wurde. Zeno reiſte ſelbſt nach Athen. *) Er ſoll nach Einigen nähere Ver-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 1, 12, 31—32; *Tennemann*, *B. IV*, *S.* 4; *B. II*, *S.* 532.

anlaſſung, der Philoſophie zu leben, darin geholt haben, daß er ſein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; *) — was er nicht verlor, war der gebildete Adel ſeines Geiſtes und ſeine Liebe zur vernünftigen Einſicht. Zeno beſuchte mehrere Arten der Sokratiker, beſonders den Xenokrates, **) einen Mann, der zur platoniſchen Schule gehörte, der wegen der Strenge ſeiner Sitten, der ganzen Ernſthaftigkeit ſeines Betragens ſehr berühmt war; ſo daß er mit ähnlichen Proben verſucht wurde, ***) als der Herr Fr. v. Aſſiſi ſich ſelbſt unterwarf, †) und ihnen ebenſowenig unterlag: daß, während kein Zeugniß ohne Eid in Athen angenommen, ihm der Eid erlaſſen worden, — auf ſein bloßes Wort geglaubt ſey: und ſein Lehrer Plato ihm öfters geſagt haben ſoll, er ſolle auch den Gracien opfern (θύε ταῖς χάρισι). ††) Alsdann auch Stilpo, einen Megariker, den wir haben kennen gelernt; bei ihm ſtudirte er zehn Jahr die Dialektik. †††) Philoſophie wurde überhaupt als Angelegenheit des Lebens, und ganzen Lebens, betrachtet; nicht wie Einer ſo philoſophiſche Kollegia durchläuft, um zu Anderen zu eilen. Ob er gleich vorzüglich Dialektik und praktiſche Philoſophie kultivirte, vernachläſſigte er nicht, gleich anderen Sokratikern, die phyſiſche Philoſophie: ſondern ſtudirte beſonders Heraklit's Werk über die Natur, [1]) und trat endlich ſelbſt als Lehrer in einer Halle, genannt Pöcile (ποικίλη), welche mit Polygnot's Gemäldeſammlungen verziert war, als ſelbſtſtändiger Lehrer auf; hiernach erhielt ſeine Schule den Namen ſtoiſche. [2]) Er ging,

---

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 5; *Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p.* 895.
**) *Diog. Laërt. VII*, §. 2.
***) *eod. IV*, §. 7.
†) *Vorlesungen von* 1805.
††) *Diog. Laërt. IV*, §. 7, 6.
†††) *eod. VII*, §. 2.
[1]) *Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p.* 899; *cf. Fabric. Biblioth. gr. T. II, p.* 413.
[2]) *Diog. Laërt. VII*, §. 5.

wie Ariſtoteles, hauptſächlich darauf aus, die Philoſophie in Ein Ganzes zu vereinigen. Wie ſeine Methode durch die beſondere dialektiſche Kunſt und Bildung und Scharfſinnigkeit des Beweiſens: ſo zeichnete er ſich in Anſehung ſeiner Perſönlichkeit durch Strenge, den cyniſchen ſich nähernde Sitten aus, ohne aber zu ſuchen, wie die Cyniker, damit in die Augen zu fallen. Mit weniger Eitelkeit war beinahe ſeine Mäßigkeit im Befriedigen der nothwendigen Bedürfniſſe ebenſo groß; er lebte nur von (Waſſer) Brod, Feigen, Honig. *) So genoß Zeno bei ſeinen Zeitgenoſſen einer allgemeinen Verehrung; ſelbſt König Antigonus von Macedonien beſuchte ihn öfter und ſpeiſte bei ihm; lud ihn in einem Briefe bei Diogenes zu ſich, er antwortet, 80 Jahr alt. **) Und für das größte öffentliche Zutrauen, welches er ſich erwarb, ſpricht der Umſtand, daß die Athener ihm die Schlüſſel ihrer Burg anvertrauten, ja das Volk von Athen faßte nach Diogenes einen Beſchluß: „Weil Zeno, des Mnaſeas Sohn, viele Jahre in unſerer Stadt als Philoſoph gelebt, und auch im Uebrigen als ein guter Mann ſich bewieſen, und die Jünglinge, die ſich zu ihm hielten, zur Tugend und Mäßigkeit angehalten, und ihnen dazu mit ſeinem eigenen beſten Beiſpiele vorangegangen ſey: ſo erkennen die Bürger, ihm ein öffentliches Lob zu ertheilen, und ihm einen goldenen Kranz zu ſchenken, um ſeiner Tugend willen und Mäßigkeit. Außerdem ſoll er öffentlich im Keramikus begraben werden. Für den Kranz und Erbauung des Begräbniſſes wird eine Kommiſſion von fünf Männern niedergeſetzt." ***) Zeno blühte um Ol. 120 (etwa 300 vor Chr.) zu gleicher Zeit mit Epikur, Arkeſilaus von der neuen Akademie und Anderen. Er ſtarb in ſehr hohem Alter (72 oder 98 Jahr alt) in der 129. Olympiade (Ariſtoteles da-

*) *Bruck. Hiſt. crit. phil. T. I, p.* 897 — 898; *Diog. Laërt. VII*, §. 1, 13.

**) Diog. Laërt. VII, §. 7 — 9.

***) *eod.* §. 6, 10 — 11.

gegen Ol. 114, 3), indem er ſich lebensſatt ſelbſt das Leben mit einem Stricke oder durch Hunger nahm, — weil er ſich den Finger zerbrochen. *)

Unter den folgenden Stoikern iſt beſonders Kleanth berühmt geworden, ein Schüler und der Nachfolger des Zeno in der Stoa, Verfaſſer eines berühmten Hymnus auf Gott, der uns von Stobäus aufbehalten iſt, — und bekannt durch die Anekdote, daß er vor Gericht in Athen nach den Geſetzen gefordert wurde, um Rechenſchaft über die Art ſeines Unterhalts zu geben. Er bewies dann, daß er Nachts einem Gärtner Waſſer trug, und durch dieß Gewerbe ſich ſo viel erwarb, als er bedurfte, um am Tage in Zeno's Geſellſchaft ſeyn zu können; — uns iſt nicht recht begreiflich, wie ſich eben ſo beſonders philoſophiren laſſen ſollte. Und als ihm hierauf aus der Staatskaſſe eine Gratifikation angeboten wurde, ſchlug er dieſelbe auf Zeno's Geheiß aus. Wie ſein Lehrer, ſtarb auch Kleanth, im 81. Jahre, freiwillig, indem er ſich der Speiſen enthielt. **) (Unter den ſpäteren Stoikern wären viele zu nennen, die berühmt geworden ſind.)

Ausgezeichneter in der Wiſſenſchaft war jedoch ferner Chryſipp, aus Cilicien, geboren Ol. 125, 1 (474 a. u. c.; 280 v. Chr. Geburt), der ebenfalls in Athen lebte, und ein Schüler Kleanths. Er hat vorzüglich das Meiſte für die vielſeitige Ausbildung und Ausbreitung der ſtoiſchen Philoſophie gethan. Am berühmteſten machte ihn ſeine Logik und Dialektik; ſo daß geſagt wurde, wenn die Götter ſich der Dialektik bedienten, ſo würden ſie keine andere gebrauchen als Chryſipps. Ebenſo wird ſeine ſchriftſtelleriſche Arbeitſamkeit bewundert; die Anzahl ſeiner Werke belief ſich nämlich, wie Diogenes Laertius angiebt, auf 705 (Tiedemann 5000). Es wird von ihm hierüber erzählt,

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 28—29; *Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p.* 898, 901; *Tennemann, B. II, S.* 534.

**) *Diog. Laërt. VII*, §. 168—169, 176.

daß er täglich 500 Zeilen geſchrieben. Aber die Art, wie er ſeine Schriften verfaßte, nimmt dem Bewundernswürdigen dieſer Schreibſeligkeit ſehr viel, und zeigt, daß das Meiſte Theils Kompilationen, Theils Wiederholungen geweſen. Er ſchrieb oft über Ein' und dieſelbe Sache; was ihm einfiel, ſchrieb er Alles auf's Papier, ſchleppte eine Menge Zeugniſſe herbei: und ſo, daß er faſt ganze Bücher von Anderen abſchrieb, und Einer das Urtheil über ihn fällte, daß wenn man ihm Alles nähme, was Anderen angehört, ſo würde ihm nur das weiße Papier bleiben. So arg iſt es denn freilich nicht, wie man aus allen Anführungen der Stoiker ſieht, wo Chryſipp immer an der Spitze ſteht, und ſeine Beſtimmungen und Erklärungen vorzüglich gebraucht werden. So viel iſt indeſſen richtig, daß er beſonders die ſtoiſche Logik ausgeführt hat. Bei Diogenes von Laerte iſt eine zahlreiche Liſte ſeiner Schriften erwähnt, die aber alle für uns verloren gegangen. Wenn man zu wählen hat, — wenn es zu bedauern iſt, daß nicht einige ſeiner beſten ſich erhalten: ſo iſt es vielleicht ein Glück, daß nicht alle aufbewahrt ſind. Er ſtarb in der 143. Olympiade (212 v. Chr.). *)

In folgender Zeit zeichneten ſich aus: Diogenes von Seleucia in Babylonien (Karneades habe bei Diogenes die Dialektik gelernt), auch deswegen merkwürdig, weil er mit Karneades, einem berühmten Akademiker, und Kritolaus, einem peripatetiſchen Denker, a. u. c. 598 (Ol. 156, 2) nach Rom als athenienſiſcher Geſandte geſchickt wurde; — eine Geſandtſchaft, die die Römer anfing, mit griechiſcher Philoſophie, Dialektik und Beredſamkeit bekannt zu machen. **) — Ferner Panaetius, als Lehrer Cicero's bekannt, nach deſſen Werke Cicero ſeine

*) Diog. Laërt. VII, §. 179—181; §. 184, 189—202; *Tennemann, Band IV, S.* 443.

**) *Diog. Laërt. VI*, §. 84; *Cicero: Acad. Quaest. IV*, 30; *de Oratore II*, 37—38; *de Senectute*, c. 7; *Tennemann*, B. *IV*, *S.* 444.

Bücher von den Pflichten ſchrieb. *) — Endlich Poſidonius; ein ebenfalls berühmter Lehrer, der zu Cicero's Zeiten auch lange in Rom lebte. **)

Später ſehen wir die ſtoiſche Philoſophie auch zu den Römern übergehen; d. h. ſo, daß ſie die Philoſophie vieler Römer wurde, ohne daß aber eben dieſe Philoſophie als Wiſſenſchaft dabei gewonnen hätte: im Gegentheil — wie bei Seneka und den ſpäteren Stoikern, einem Epiktet, Antonin — eigentlich das ſpekulative Intereſſe ganz verlor, und mehr eine rhetoriſche und paränetiſche Wendung nahm, der ſo wenig als unſerer Predigten in der Geſchichte der Philoſophie Erwähnung geſchehen kann. Epiktet, aus Hierapolis in Phrygien, am Ende des erſten Jahrhunderts nach Chr. Geburt, war zuerſt Sklave des Epaphroditus, der ihn dann freiließ, worauf er nach Rom ſich begab. Als Domitian die Philoſophen, Giftmiſcher und Mathematiker aus Rom verwies (94 nach Chr.), ging er nach Nikopolis in Epirus, lehrte daſelbſt öffentlich. Aus ſeinen Vorträgen verfaßte Arrian die weitläufigen Dissertationes Epicteteae, die wir noch beſitzen, und dann das Kompendium (ἐγχειρίδιον) des Stoicismus. ***) Der Kaiſer Markus Aurelius Antoninus Philosophus regierte zuerſt gemeinſchaftlich mit Lucius Aurelius Verus von 161 — 169 nach Chr. Geb., dann von 169 — 180 allein; führte Krieg mit den Markomannen. Von ihm haben wir noch ſeine Gedanken εἰς ἑαυτὸν, βιβλία ιβ (12), meditationes ad se ipsum, übrig; er ſpricht darin immer zu ſich ſelbſt. Es iſt nicht ſpekulativer Art: Der Menſch ſolle ſich zu allen Tugenden bilden.

Sonſt haben wir von den alten Stoikern keine urſprünglichen Werke. Es brechen bei der ſtoiſchen Philoſophie die Quel-

*) *Cic. de Officiis III, 2.*

**) *Cic. de nat. Deor. I, 3; Suidas in Posidonius T. III, p. 159.*

***) *Aul. Gell. Noct. Att. I, 2; Gronovius ad h. l.; II, 18; XV, 11; XIX, 1.*

len ab, auf die man ſich bisher berufen konnte. Die Quellen, aus denen die Kenntniß der ſtoiſchen Philoſophie zu ſchöpfen iſt, ſind indeſſen ſehr bekannt. Es ſind Cicero, der ſelbſt Stoiker war; und beſonders Sextus Empirikus (der Skepticismus hat vornehmlich mit dem Stoicismus ſich zu thun gemacht), ſeine Darſtellung betrifft mehr das Theoretiſche, und iſt in philoſophiſcher Rückſicht intereſſant. Aber auch Seneka, Antonin, Arrian, das ἐγχειρίδιον des Epiktets, und Diogenes Laertius ſind weſentlich zu Rathe zu ziehen.

Der Stoicismus erſcheint zunächſt als Gegenbild und Vervollkommnung des Cynismus. Der Cynismus ſetzt dieß als Weſen für das Bewußtſeyn, unmittelbar als natürliches Bewußtſeyn zu ſeyn. Die Einfachheit iſt die einfache Natürlichkeit, Unmittelbarkeit des Einzelnen, daß er für ſich ſey, und ſich, in der mannigfaltigen Bewegung der Begierde, des Genuſſes, des Dafürhaltens von Mancherlei als Weſentlichen, und des Thuns für daſſelbe, weſentlich das äußerlich einfache Leben erhalte. Der Stoicismus erhebt dieſe Einfachheit in den Gedanken; und nicht die unmittelbare Natürlichkeit iſt der Inhalt und die Form des wahren Seyns des Bewußtſeyns: ſondern, daß die Vernünftigkeit der Natur durch den Gedanken gefaßt iſt, — inſofern es in der Einfachheit des Gedankens wahr oder gut iſt.

Was nun die Philoſophie ſelbſt anbetrifft: ſo theilten die Stoiker ſie beſtimmter in jene drei Theile ab, die wir ſchon früher ſahen, und welche es im Allgemeinen immer ſeyn werden: 1) Logik; 2) Phyſik oder Natur-Philoſophie; und 3) Ethik, Philoſophie des Geiſtes beſonders nach der praktiſchen Seite. Der Inhalt der Philoſophie hat nicht ſo viel Eigenes, Schöpferiſches.

1. Phyſik.

Was zuerſt ihre Phyſik betrifft, ſo enthält dieſe nicht viel Eigenthümliches. Sie iſt mehr ein aus älteren Phyſiken zu-

ſammengefaßtes Ganzes, nach der heraklitiſchen gebildet. Die drei jetzigen Schulen haben jede eine ſehr eigenthümlich beſtimmte Terminologie gehabt, von Plato's und Ariſtoteles' Philoſophie kann man dieß weniger ſagen; mit den beſonderen Ausdrücken und ihrer Bedeutung muß man ſich jetzt alſo bekannt machen. Wir haben nun näher die Hauptgrundlage ihrer Phyſik zu betrachten. Der Hauptgedanke iſt dieß: Der λόγος, beſtimmende Vernunft iſt das Regierende, Herrſchende, Hervorbringende, durch Alles Verbreitete, die allen Naturgeſtalten — als Produktionen des λόγος — zum Grunde liegende Subſtanz und Wirkſamkeit; dieſen in ſeiner vernünftig wirkenden Thätigkeit nennen ſie Gott. Es iſt verſtändige Weltſeele; indem ſie ihn Gott nannten, iſt es Pantheismus; alle Philoſophie iſt pantheiſtiſch, — der Begriff, die Vernunft iſt in der Welt. Die Hymne des Kleanth iſt in dieſem Sinne gedichtet: „Es geſchieht nichts auf der Erde ohne Dich, o Dämon, noch in dem ätheriſchen göttlichen Pol, noch im Pontus, außer was die Böſen durch ihren eigenen Unverſtand thun. Du weißt aber auch das Ungerade gerade zu machen, und ordneſt das Ordnungsloſe, und das Feindliche iſt Dir freundſchaftlich. Denn ſo haſt Du Alles zu Einem, das Gute mit dem Böſen zuſammengeeint; ſo daß nur Ein λόγος iſt in Allem, der immer iſt, den Die fliehen, die unter den Sterblichen die Böſen ſind. Unglückliche, welche den Beſitz des Guten (τῶν ἀγαθῶν) immer verlangend, nicht einſehen Gottes allgemeines Geſetz (κοινὸν νόμον), noch darauf hören, dem ſie gehorchend mit Vernunft (σὺν νῷ) ein gutes (εὐθλόν) Leben hätten!“ *) Die Stoiker hielten eben darum das Studium der Natur für weſentlich und nützlich, daß wir das allgemeine Geſetz derſelben, die allgemeine Vernunft daraus erkennen, um dann auch unſere Pflichten, das Geſetz für den Menſchen daraus zu erkennen, und dem λόγος, dem Naturge-

*) Stobaeus: Eclogae Phys. P. I, p. 32.

ſetze, gemäß zu leben, uns übereinſtimmend mit jenem allgemeinen Geſetze zu machen. Sie haben dieſen λόγος weniger um ſein ſelbſt willen erkennen wollen. Die Natur iſt nur Aeußerung, Darſtellung Eines gemeinſamen Geſetzes.

Näher einige Ideen ihrer Phyſik. Sie unterſcheiden am Körperlichen „das Moment der Thätigkeit“ (der thätige λόγος, natura naturans bei Spinoza) „und der Paſſivität“ (der paſſive λόγος, natura naturata). „Das Letzte iſt die Materie, die Subſtanz ohne Qualität“ (τὸ ποιόν, Beſchaffenheit von Schaffen, das, was geſetzt, gemacht iſt, das negative Moment). Die Qualität, überhaupt die Form, „das Thätige iſt das Verhältniß (λόγος) in der Materie; und dieß iſt Gott,“ das Thuende oder Qualitative, d. h. das die allgemeine Materie zu etwas Beſonderem Machende. *)

Bei den näheren Formen der Natur, über dieſe allgemeinen Geſetze der Natur, haben ſie vornehmlich die Idee Heraklit's aufgenommen; Zeno hatte ihn beſonders viel ſtudirt. Sie machen ſo das Feuer zum Grund-Princip, zum realen λόγος. „Die Welt entſtehe ſo, daß der für ſich ſelbſt ſeyende Gott die ganze Subſtanz (οὐσίαν, alle Materie) durch die Luft ins Waſſer treibe; und wie in aller Erzeugniß“ das Feuchte, „das einen Saamen um ſich hat,“ das Erſte iſt (ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, wohl das Spätere), das Erzeugende alles Beſonderen: „ſo auch jener λόγος, welcher inſofern σπερματικός (ſaamenerzeugend) heißt, bleibe in dem Waſſer, der die Materie dann zur Entſtehung des Uebrigen bethätige. Das Erſte ſind die Elemente: Feuer, Waſſer, Luft, Erde.“ **) Näher ſprechen ſie dann weiter in der Weiſe des Heraklit ſo: „Daß die οὐσία,“ d. h. allgemeine Materie, unbeſtimmtes Seyn überhaupt, „aus dem Feuer durch die Luft in Feuchtigkeit verwan-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 134.
**) Diog. Laërt. VII, §. 136.

delt wird. Und das Dicktheilige (παχυμερές) derſelben, zuſammengeſtanden (συστάν), wird zur Erde vollendet (ἀποτελεσθῇ γῇ); das Feinere wird luftig (ἐξαερωθῇ), und dieß noch dünner gemacht, erzeugt ſich das Feuer. Aus der Vermiſchung hiervon gehen die Pflanzen, die Thiere und die anderen Geſchlechter hervor." *) „Auch die" denkende „Seele iſt ein ſolches Feuriges; und alle Seelen" der Menſchen, das thieriſche Princip der Lebendigkeit, und auch die Pflanzen „ſind Theile der allgemeinen Weltſeele," des allgemeinen Logos, des allgemeinen Feuers; und dieſer Mittelpunkt iſt das Herrſchende, Treibende. Oder: „Sie ſind ein feuriger Hauch (πνεῦμα ἔνθερμον, Athem)." **) „Das Sehen iſt ein Hauch vom Herrſchenden (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ)," λόγος, „bis (μέχρις) zu den Augen geſchickt; ebenſo iſt das Hören ein ſpannender, durchdringender Hauch (πνεῦμα διατεῖνον), von dem ἡγεμονικόν bis zu den Ohren geſchickt." ***)

Ueber den Proceß noch Folgendes. „Das Feuer werde κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον von ihnen genannt, weil aus ihm, als dem Erſten, das Uebrige durch Umwandelung (μεταβολήν) beſtehe (συνίστασθαι), und in daſſelbe, als in ihr Letztes, Alles geſchmolzen aufgelöſt werde (εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι)." †) So hat Heraklit und der Stoicismus den allgemeinen ewigen Natur-Proceß richtig aufgefaßt. Flacher iſt dieß ſchon bei Cicero, der dieſen Gedanken falſch auffaßte, ſo daß er die Weltverbrennung und das Ende der Welt darin ſieht, — in der Zeit, ein ganz anderer Sinn. De natura Deorum läßt er einen Stoiker ſo ſprechen: „Am Ende wird Alles vom Feuer verzehrt werden;" ††) das iſt die Weiſe der

*) Diog. Laërt. VII, §. 142.
**) *Diog. Laërt. VII*, §, 156—157.
***) *Plutarch. de plac. philos. IV*, 21.
†) Stobaeus: Eclog. phys. I, p. 342.
††) Cic. de nat. Deor. II, 46. Ex quo eventurum nostri putant, ut *ad extremum* omnis mundus ignesceret, cum, humore consumto, ne-

Vorſtellung. Alles iſt ſo auch den Stoikern nur ein Werdendes. Das Feuer iſt hier hiermit das thätige Princip. Indem das Feuer die unbeſtimmte Materie verwandelt in beſtimmte Elemente, ſo ſind Pflanzen, Thiere Vermiſchungen aus dieſen Elementen; dieß iſt mangelhaft. Aber Gott iſt überhaupt alle Thätigkeit der Natur, des Feuers, und ſomit die Weltſeele. Die ſtoiſche Naturanſchauung iſt ſo vollkommener Pantheismus. Gott, die Weltſeele, iſt das Feurige, das zugleich λόγος iſt, — die vernünftige Ordnung und Thätigkeit der Natur. Dieſen λόγος, das Ordnende nennen ſie Gott, auch Natur, auch Schickſal, Nothwendigkeit, bewegende Kraft des Materiellen; und als producirender λόγος iſt es auch Vorſicht. Das iſt gleichbedeutend.*) Das Logiſche bringt Alles hervor; das treibende Thätige wird mit Saamen verglichen. Sie ſagen: „Der Saame, der ein Logiſches hervortreibt (τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ), iſt ſelbſt logiſch. Die Welt ſchickt (προΐεται) den Saamen des Logiſchen hervor, iſt alſo in ihr ſelbſt logiſch," ſowohl allgemein das Ganze, als in jeder beſonderen, exiſtirenden Geſtaltung. „Aller Anfang der Bewegung in irgend einer Natur und Seele entſpringt (γίνεται) aus einem Beherrſchenden (Anführenden, ἡγεμονικοῦ), und alle Kräfte, die auf die einzelnen Theile des Ganzen ausgeſandt ſind (ἐξαποστελλόμεναι), werden ausgeſchickt von dem Beherrſchenden, wie von einer Quelle; ſo daß jede Kraft, die im Theile" (Organe) „iſt, auch im Ganzen iſt (περὶ τὸ ὅλον), weil es ihm von dem Beherrſchenden in ihm

---

que terra ali posset, neque remearet aër; cujus ortus, aqua omni exhausta, esse non posset: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante, ac Deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.

*) Cic. de nat. Deor. I, 14: Zeno autem naturalem legem, divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Diog. Laërt. VII, §. 135: ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία. Stobaeus, Eclog. phys. I, p. 178: τὴν εἱμαρμένην δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ, ἥντινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.

hineingegeben worden (*διαδίδοσθαι*). Das Ganze umhält (*περιέχει*) die Saamen der logiſchen Lebendigen (*σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζώων*)," — alle beſonderen Principe; „das Ganze iſt ſo ein Logiſches (*λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος*)." *) Die Phyſik iſt ſo heraklitiſch, das Logiſche ſtimmt aber ganz mit Ariſtoteles überein; und wir können ſie ſo gelten laſſen.

Von Gott und den Göttern ſprechen ſie dann wieder in der Weiſe der gewöhnlichen Vorſtellung, „daß Gott der unerzeugte und unvergängliche Werkmeiſter dieſer ganzen Anordnung und Syſtems iſt, der zuweilen die ganze Subſtanz wieder in ſich hinein verzehrt, und ſie wieder aus ſich heraus erzeugt." **) Es kommt da zu keiner beſtimmten Einſicht. Sonſt ſprechen ſie von der Geſtalt der Welt, den vier Elementen Theils nach Heraklit, daß das Feuer das Thätige unter ihnen und das in die übrigen Elemente als ſeine Formen Uebergehende u. ſ. f., auf eine Weiſe, die weiter kein philoſophiſches Intereſſe hat. Auch jene Beziehung Gottes, der abſoluten Form, auf die Materie iſt zu keiner entwickelten Klarheit gekommen. Das Univerſum iſt einmal die Einheit der Form und der Materie, und Gott die Seele der Welt, — das andere Mal ***) das Univerſum, als die Natur, das Seyn der geformten Materie, und jene Seele ihr entgegengeſetzt, und die Wirkſamkeit Gottes eine Anordnung der urſprünglichen Formen der Materie, *λόγοι σπερματικοί*. †) Das Weſentliche der Vereinung und Entzweiung dieſes Gegenſatzes fehlt. Ueberhaupt hatten nur die früheren Stoiker einen phyſiſchen Theil bei ihrer Philoſophie. Die ſpäteren vernachläſſigten die Phyſik ganz, und hielten ſich allein an Logik und Moral.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 101 — 103.
**) *Diog. Laërt. VII*, §. 137.
***) So von der bewußten Seele, nach Sextus adv. Logicos I, §. 231.
†) *cf. Diog. Laërt. VII*, §. 138 — 140, 147 — 148 *etc.*

Dieß iſt die allgemeine Vorſtellung der Stoiker. Die Stoiker bleiben beim Allgemeinen ſtehen. Es iſt allgemeiner Zweck: Jedes Einzelne iſt in einem λόγος gefaßt, dieſer iſt wieder im allgemeinen λόγος gefaßt, der der κοσμός ſelbſt iſt. Indem die Stoiker das Logiſche als das Thätige der Natur überhaupt erkannten: ſo nahmen ſie die Erſcheinungen derſelben in ihrer Einzelnheit als Aeußerungen des Göttlichen. Und ihr Pantheismus hat ſich dadurch an die gemeinen Volksvorſtellungen von den Göttern, ſo wie an den damit zuſammenhangenden Aberglauben, an allen Wunderglauben, auch an die Divination angeſchloſſen: Daß nämlich in der Natur Andeutungen ſeyen, denen der Menſch dann durch Gottesdienſte zu begegnen habe. Der Epikureismus geht darauf, den Menſchen davon zu befreien; die Stoiker hingegen ſind ganz abergläubiſch. So hat Cicero (De divinatione) das Meiſte aus ihnen genommen, Vieles als Raiſonnement der Stoiker angegeben; Cicero ſpricht von den Zeichen bei menſchlichen Begebenheiten, alles Dieſes iſt der ſtoiſchen Philoſophie angemeſſen. Daß ein Adler rechts fliegt, nahmen ſie als Aeußerung des Göttlichen; ſo daß dadurch Andeutung für die Menſchen geſchehe, was für dieſelben räthlich, zu thun, ſey unter dieſen Umſtänden. Wie wir die Stoiker von Gott als der allgemeinen Nothwendigkeit haben ſprechen ſehen, ſo ſprechen ſie auch von den beſonderen Göttern; Gott als λόγος hat auch eine Beziehung auf den Menſchen und die menſchlichen Zwecke, in dieſer Rückſicht iſt er Vorſehung, und ſo kamen ſie auf die Vorſtellung der beſonderen Götter. Cicero *) ſagt: „Chryſipp, Diogenes und andere Stoiker ſchließen ſo.

*) De divinatione II, 49: Chrysippus, Diogenes & Antipater concludunt hoc modo. Si sunt Dii, neque antea declarant hominibus, quae futura sunt: aut non diligunt homines; aut, quid eventurum sit, ignorant; aut existimant, nihil interesse, hominem scire, quid sit futurum; aut non censent esse suae majestatis, praesignificare hominibus, quae sint futura; aut ea ne ipsi quidem significare possunt.

Wenn Götter ſind, und ſie dem Menſchen nicht zum voraus andeuten, was in Zukunft geſchehen ſoll: ſo würden ſie die Menſchen nicht lieben; oder ſie wiſſen ſelbſt nicht, was in der Zukunft bevorſteht; oder ſie ſind der Meinung, es liege nichts daran, ob der Menſch es wiſſe; oder ſie halten eine ſolche Offenbarung nicht ihrer Majeſtät angemeſſen; oder ſie können es ihnen nicht erkenntlich machen.“ Dieß Alles widerlegen ſie (nihil est beneficentia praestantius etc.). Und nun ſchließen ſie: „Die Götter machen den Menſchen mit der Zukunft bekannt;“ — ein Raiſonnement, wo die ganz beſonderen Zwecke der Individuen auch Intereſſen der Götter ſind. Bald wiſſen laſſen, eingreifen, bald auch nicht, — iſt Inkonſequenz, d. i. unbegreiflich; aber eben dieſe Unbegreiflichkeit, Unverſtändlichkeit, iſt der Triumph. Der ganze römiſche Aberglaube hatte ſo an den Stoikern ſeine ſtärkſten Patrone; aller äußerliche, teleologiſche Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Beſtimmung ausgingen, daß die Vernunft Gott ſey (ſie iſt göttlich, erſchöpft aber das Göttliche nicht): ſo machten ſie ſogleich den Sprung von dieſem Allgemeinen zum Beſonderen. Das wahrhafte Vernünftige iſt den Menſchen allerdings als Geſetz Gottes offenbart; das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entſpricht, iſt nicht in dieſem wahrhaft Göttlichen geoffenbart. Die Stoiker machten aber den Sprung zum Geoffenbartſeyn des für die einzelnen Zwecke Dienlichen.

2. Logik.

Zweitens: Geiſtige Seite der Philoſophie. Näher haben wir dieß Princip der Stoiker zu betrachten bei der Beantwortung der Frage: Was iſt alſo das Wahre und Vernünftige? In Anſehung der Erkenntniß-Quelle des Wahren oder des Kriteriums, um das es ſich hier handelt, beſtimmten nun die Stoiker, daß das wiſſenſchaftliche Princip die gedachte

Vorſtellung iſt; die gedachte Vorſtellung iſt das Wahre und Gute. Oder wahr und gut iſt das, was eingeſehen wird, was der Vernunft gemäß iſt; — aber der Vernunft gemäß ſeyn, heißt eben gedacht, begriffen ſeyn. Denn das Wahre und Gute iſt als Inhalt, als das Seyende geſetzt; der Vernunft bleibt die einfache Form, nicht die Unterſcheidung des Inhalts ſelbſt. Das iſt der ὀρθὸς λόγος, wie Zeno auch das Kriterium nannte. *)

Dieſe „begriffene Vorſtellung," φαντασία καταληπτική, iſt das berühmte Kriterium der Wahrheit der Stoiker, **) wie es in damaligen Zeiten anfing genannt zu werden und um was es ſich hier handelt, — der Maaßſtab und der Beurtheilungsgrund aller Wahrheit; was allerdings ſehr formell iſt. Es iſt eine Einheit des begreifenden Denkens und des Seyns geſetzt, keins ohne das Andere, — nicht die ſinnliche Vorſtellung als ſolche, ſondern in den Gedanken zurückgegangen, dem Bewußtſeyn eigen geworden. „Bloße Vorſtellung (φαντασία) für ſich iſt Einbildung (τύπωσις), Chryſipp hat den Ausdruck Veränderung (ἑτεροίωσις)." ***) Damit die Vorſtellung wahr ſey, muß ſie begriffen, gefaßt ſeyn. Sie fängt mit Empfindung an; das Zweite iſt Begreifen. Der Typus eines Andern wird in uns gebracht (ἑτεροίωσις); das Zweite iſt, daß wir dieß ins Unſrige verwandeln: dieſes geſchieht erſt durch's Denken. „Zeno hat" die Momente dieſes Eigenmachens „mit einer Bewegung der Hand" ſo „vorſtellig gemacht: Wenn er die flache Hand zeigte, ſo ſagte er, dieß iſt ein Anſchauen," — Auffaſſen, perceptio, unmittelbares Bewußtſeyn; „wenn er die Finger etwas zuſammenbog, — dieß iſt eine Zuſtimmung" des Gemüths, die Vorſtellung wird als die meinige erklärt; „wenn er ſie ganz zuſammengedrückt und eine Fauſt gemacht hatte, — dieß iſt eine κατάληψις, ein Begreifen," wie wir auch im Deutſchen das

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 54.
**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 227; *Diog. Laërt. VII*, §. 46.
***) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 228, 230.

Begreifen von ähnlichem ſinnlichen Befaſſen ſagen; „wenn er dann die linke Hand noch herzu genommen, und jene Fauſt feſt und heftig zuſammengedrückt hatte, ſo ſagte er, dieß iſt Wiſſenſchaft, dieſer werde Niemand, als der Weiſe theilhaftig," — ich drücke wiederholt zuſammen, bin der Identität des Denkens mit dem Inhalt bewußt, das iſt die Bewährung, das Gefaßte wird auch noch mit der anderen Hand zuſammengedrückt. „Wer aber dieſer Weiſe ſey oder geweſen ſey, dieß ſagen auch die Stoiker niemals," ſetzt Cicero,*) der uns dieß berichtet, hinzu; wovon nachher weiter. Deutlich wird eben die Sache nicht durch dieſe Geſtikulation des Zenon. Jene erſte, nämlich die flache, Hand iſt das ſinnliche Auffaſſen, unmittelbare Sehen, Hören; die erſte Bewegung der Hand iſt dann überhaupt die Spontaneität in der Aufnahme. Dieſe (dieß erſte Zuſtimmen) kommt auch dem Thoren zu; ſie iſt ſchwach, und kann falſch ſeyn. Das weitere Moment iſt das Zuſchließen der Hand, das Begreifen, Inſichaufnehmen; dieß macht die Vorſtellung zur Wahrheit, die Vorſtellung wird ſo identiſch mit dem Denken. Nun iſt Identität meiner mit dieſer Beſtimmung. Aber es iſt dieß noch nicht die Wiſſenſchaft, ſondern dieſe iſt eine feſte, ſichere, unveränderliche Auffaſſung durch die Vernunft oder Denken, durch das Herrſchende (ἡγεμονικόν), was das Leitende der Seele iſt. Zwiſchen Wiſſenſchaft und Thorheit liegt der wahre Begriff in der Mitte; aber dieſer, als φαντασία καταληπτική, iſt noch nicht ſelbſt Wiſſenſchaft. In ihm giebt das Denken dem Seyenden Beifall, es erkennt ſich ſelbſt; denn Beifall iſt eben die Uebereinſtimmung des Dinges mit ſich. Im Wiſſen aber iſt die Einſicht in die Gründe, und das beſtimmte Erkennen durch Denken des Gegenſtands enthalten. Die φαντασία καταληπτική iſt Denken; die Wiſſenſchaft iſt Bewußtſeyn des Denkens, Erkennen jener Uebereinſtimmung.

*) Academicae quaestiones IV, 47.

Auch dieſen Beſtimmungen der Stoiker und ihren Stufen können wir unſere Beiſtimmung geben. Nicht dieſes Denken in ſich ſelbſt allein iſt die Wahrheit, oder in ihm die Wahrheit als ſolche (es iſt nur das vernünftige Bewußtſeyn über die Wahrheit); ſondern das Kriterium der Wahrheit iſt jene Mitte, die begriffene Vorſtellung, oder Vorſtellung, der wir Beifall gegeben. Wir ſehen, daß hiermit überhaupt die berühmte Definition der Wahrheit ausgeſprochen iſt, Uebereinſtimmung des Gegenſtands und des Bewußtſeyns; — aber zugleich, wohl zu merken, einfach aufzufaſſen, nicht in dem Sinne, daß das Bewußtſeyn eine Vorſtellung hätte, und auf der anderen Seite ein Gegenſtand ſtünde, welche mit einander übereinſtimmen ſollten, ſo daß jetzt ein Drittes ſeyn müßte, welches die Vergleichung anzuſtellen hätte. Dieß nun iſt das Bewußtſeyn ſelbſt; was aber dieß vergleichen kann, iſt nichts, als ſeine Vorſtellung und — nicht der Gegenſtand, ſondern — wieder ſeine Vorſtellung. Sondern das Bewußtſeyn nimmt die Vorſtellung des Gegenſtands an; dieß Annehmen, dieſer Beifall iſt es, wodurch die Vorſtellung weſentlich Wahrheit erhält, — Zeugniß des Geiſtes, objektiver Logos, Vernünftigkeit der Welt. Es iſt nicht ſo, wie gewöhnlich vorgeſtellt wird, daß hier eine Kugel etwa in Wachs ſich eindrückte, und ein Drittes vergliche die Form der Kugel und des Wachſes, und fände, daß Beide gleich wären, der Abdruck alſo richtig wäre, die Vorſtellung mit dem Dinge übereinſtimmte. Sondern das Thun des Denkens beſteht darin, daß das Denken an und für ſich ſelbſt ſeinen Beifall giebt, den Gegenſtand ſich gemäß erkennt; dieß iſt es, worin die Kraft der Wahrheit liegt, — oder der Beifall iſt eben das Ausſprechen dieſer Uebereinſtimmung, die Beurtheilung ſelbſt. Hierin, ſagen die Stoiker, iſt die Wahrheit enthalten. Es iſt ein Gegenſtand, der zugleich gedacht wird, ſo daß das Denken ſeine Zuſtimmung giebt; eine Uebereinſtimmung des Subjekts — des Inhalts mit dem Denken —, ſo daß dieß herrſcht.

Daß Etwas iſt oder Wahrheit hat, iſt nicht darum, weil es iſt (denn dieß Moment des Seyns iſt nur die Vorſtellung); ſondern daß es iſt, hat ſeine Kraft in dem Beifall des Bewußtſeyns. Dieß aber iſt auch nicht allein für ſich ſo Begriff, ſondern bedarf des Gegenſtändlichen. Das Wahre des Gegenſtandes ſelbſt iſt darin enthalten, daß dieß Gegenſtändliche dem Denken entſpricht, nicht das Denken dem Gegenſtande; denn dieſer kann ſinnlich, veränderlich, falſch, zufällig ſeyn, und ſo iſt er unwahr, nicht wahr für den Geiſt. Dieß iſt nun die Hauptbeſtimmung bei den Stoikern. Wir ſehen die ſtoiſchen ſpekulativen Lehren mehr aus ihren Gegnern als ihren Urhebern und Vertheidigern. Aber auch aus ihnen geht dieſe Idee der Einheit hervor; und indem Beides ſich entgegengeſetzt wird, iſt Beides nothwendig, aber das Weſen das Denken. Sextus Empirikus *) faßt dieß ſo: „Unter dem Empfindbaren und dem Gedachten iſt Einiges nur wahr, aber nicht geradezu“ (unmittelbar); „ſondern das Empfundene iſt erſt wahr durch ſeine Beziehung auf die ihm entſprechenden Gedanken.“ So iſt auch das unmittelbare Denken nicht das Wahre, ſondern nur inſofern es dem λόγος entſpricht, und durch Ausführung des Vernünftigen erkannt wird, als dem vernünftigen Denken entſprechend. Dieß iſt ſo das Allgemeine.

Dieſe Idee iſt allein intereſſant bei den Stoikern; es iſt in ihr auch ihre Grenze enthalten. Sie drückt die Wahrheit nur aus als beſtehend in dem Gegenſtande als gedachten. Sie iſt jedoch eben dadurch formal, oder nicht an ſich ſelbſt reale Idee. Schon in dieſem Princip ſelbſt iſt ſein Formalismus. Daß Etwas wahr iſt, das liegt darin, daß es gedacht wird, — daß es gedacht wird, darin, daß Etwas iſt. Eins ſchickt dem

*) adv. Mathemat. VIII, §. 10: οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ· οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητὰ, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

Anderen zu. *) Dieß iſt darin ausgeſprochen, daß das Denken des Gegenſtands als eines Aeußeren bedarf, dem es ſeinen Beifall giebt. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, als ob bei dieſer Kritik gemeint wäre, daß das denkende Bewußtſeyn, der Geiſt, um zu exiſtiren, nicht des Gegenſtands bedürfte, um Bewußtſeyn zu ſeyn; dieß iſt in ſeinem Begriffe. Aber Dieß des Gegenſtands als eines äußeren iſt nur ein Moment, das nicht das einzige oder Weſentliche iſt. Es iſt die Erſcheinung des Geiſtes, und er iſt nur, indem er erſcheint; es muß dieß in ihm vorkommen, den Gegenſtand als äußeren zu haben, und ihm ſeinen Beifall zu geben, — d. h. aus dieſem Verhältniß in ſich zu gehen, darin ſeine Einheit zu erkennen: aber ebenſo, in ſich gegangen, jetzt aus ſich ſeinen Gegenſtand erzeugen, ſich ſelbſt den Inhalt geben, — er ſchickt aus ſich den Inhalt heraus. Der Stoicismus iſt nur dieſe Rückkehr des Geiſtes in ſich, die Einheit ſetzende ſeiner ſelbſt und des Gegenſtands, die Uebereinſtimmung erkennende: aber nicht wieder das Hinausgehen zur Ausbreitung der Wiſſenſchaft eines Inhalts aus ſich ſelbſt. Weiter kommend finden wir den Stoicismus nicht, ſondern dabei bleibt er ſtehen; Bewußtſeyn dieſer Einheit wird zum Gegenſtande gemacht, — und ſie entwickeln, davon findet ſich nichts.

Formell iſt dieß noch immer, ſo wie mangelhaft. Denn das Höchſte iſt das Denken als Denken. Es ſtimmt zu, macht ſich Inhalt zu eigen, verwandelt ihn in Allgemeines, hat darin auch Beſtimmung, Inhalt. Dieſe Beſtimmungen ſind aber gegeben. Das letzte Kriterium iſt nur formelle Identität des Denkens, daß es Uebereinſtimmung findet. Aber es fragt ſich, mit Was? Da iſt kein abſolutes Selbſtbeſtimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken, als ſolchem, komme. Die Stoiker haben Jenes alſo richtig eingeſehen; ihr Kriterium iſt aber formell, es iſt der Grundſatz des Widerſpruchs. Im abſoluten Weſen iſt

*) Sext. Empiric. adv. Ethicos §. 183.

ſo auch kein Widerſpruch; es iſt ſich ſelbſt gleich, aber darum hohl. Die Uebereinſtimmung muß eine höhere ſeyn. Im Anderen ſeiner ſelbſt, im Inhalt, Beſtimmung muß Uebereinſtimmung mit ſich ſeyn, — Uebereinſtimmung mit der Uebereinſtimmung. Daß nun ein Inhalt wahr ſey, inſofern ſich das Denken ihm gemäß findet, iſt eine ſehr formelle Beſtimmung; denn wenn auch das Denken das Leitende iſt, ſo iſt es doch immer nur allgemeine Form. Das Denken giebt nichts her, als die Form der Allgemeinheit und Identität mit ſich; ſo kann alſo mit meinem Denken Alles übereinſtimmen.

Die Stoiker beſchäftigten ſich auch, wie ſchon bemerkt iſt, näher mit den logiſchen Beſtimmungen. Da ſie das Denken zum Princip machten, haben ſie formelle Logik ausgebildet. Nach dieſer Erkennung ihres Princips iſt nun ſowohl ihre Logik, als ihre Moral beurtheilt; die Eine, wie die Andere, kommt nicht zur immanenten freien Wiſſenſchaft. Die Logik iſt Logik in dem Sinne, daß ſie Thätigkeiten des Verſtandes, als bewußten Verſtandes, ausdrückt; nicht mehr, wie bei Ariſtoteles, wenigſtens in Anſehung der Kategorien, unentſchieden, ob die Formen des Verſtandes nicht zugleich die Weſenheiten der Dinge ſind. Sondern die Formen des Denkens ſind als ſolche für ſich geſetzt. Damit tritt denn überhaupt die Frage nach der Uebereinſtimmung des Denkens und Gegenſtandes ein, oder die Frage, einen eigenthümlichen Inhalt des Denkens aufzuzeigen. Aller gegebene Inhalt kann in das Denken aufgenommen, geſetzt werden als ein gedachter. Allein darin iſt er nun als ein beſtimmter. In ſeiner Beſtimmtheit widerſpricht er der Einfachheit des Denkens, hält nicht aus; und ſo hilft ihm die Aufnahme nichts. Denn ſein Gegentheil kann ebenſo aufgenommen, und als Gedachtes geſetzt werden. Der Gegenſatz iſt nur in einer anderen Form: ſonſt äußere Empfindung, dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres, — jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich in ſeiner Beſtimmtheit; denn das Denken iſt das Einfache.

Was vorhin aus dem einfachen Begriffe ausgeſchloſſen wurde, tritt jetzt ein; es iſt dieſe Trennung zu machen: Verſtandesthätigkeit, und Gegenſtand —, am Gegenſtande als ſolchen die Einheit aufzuzeigen, wenn er gedacht, nur ein Gedachtes iſt.

Der Skepticismus chikanirte beſonders die Stoiker eben mit dieſem Gegenſatze, und die Stoiker unter ſich ſelbſt hatten an ihren Begriffen immer zu beſſern. Sextus Empirikus treibt ſich auf mannigfaltige Weiſe mit ihnen herum. Das Treffendſte iſt eben das ſich hierher Beziehende: Die Phantaſie, Vorſtellung, worüber die Stoiker nicht recht wußten, ſollten ſie ſie als Eindruck (τύπωσις), Veränderung (ἑτεροίωσις), oder ſonſt beſtimmen. *) Dieſe Vorſtellung iſt in dem ἡγεμονικόν der Seele aufgenommen, in dem reinen Bewußtſeyn. Das Denken in abstracto iſt alſo dieß Einfache, „es iſt unkörperlich; es leidet nicht und iſt nicht thätig," iſt ſich ſelbſt gleich. „Wie kann alſo eine Veränderung, ein Eindruck auf es gemacht werden? Alsdann die Denkformen ſelbſt ſind unkörperlich. Nur das Körperliche kann aber, nach den Stoikern, einen Eindruck machen, eine Veränderung hervorbringen." **) α) Körperlichkeit kann nicht auf Unkörperliches einwirken, iſt ihm ungleich, kann nicht eins mit ihm ſeyn; β) die unkörperlichen Denkformen ſind keiner Veränderung fähig, nur das Körperliche, — d. h. ſind nicht ein Inhalt. Wenn in der That die Denkformen die Geſtalt des Inhalts bekommen hätten, ſo wären ſie ein Inhalt des Denkens an ihm ſelbſt geweſen.

So aber galten ſie nur als Geſetze des Denkens (λεκτά). ***) Zwar haben die Stoiker eine Angabe der immanenten Beſtimmungen des Denkens gehabt, und darin wirklich ſehr viel gethan; beſonders Chryſipp hat dieſe logiſche Seite

*) Sext. Empiric. adv. Logicos I, §. 228, sqq.

**) cod. adv. Log. II, §. 403 sqq.; cf. Senec. Epist. 107: Nur corpus agit, vox iſt corpus.

***) *Diog. Laërt. VII*, §. 63; *Sext. Emp. adv. Math. VIII*, §. 70.

ausgebildet, wird als Meiſter angeführt. Aber dieſe Ausbildung iſt ſehr auf das Formelle hinausgegangen. „Es iſt bei Anderen zum Theil mehr, oder weniger; bei Chryſipp fünfe," — es ſind gemeine, wohlbekannte Formen von Schlüſſen. „Wenn's Tag iſt, ſo iſt's hell: nun aber iſt's Nacht, alſo nicht hell," — hypothetiſcher Syllogismus durch Remotion; u. ſ. f. „Dieſe logiſchen Formen des Denkens (λόγοι) gelten ihnen für das Unbewieſene, das keines Beweiſes bedarf;" *) aber ſie ſind auch nur formelle Formen, die keinen Inhalt als ſolchen beſtimmen. „Der Weiſe nun ſey vorzüglich mächtig in der Dialektik, haben die Stoiker geſagt; denn alle Dinge werden durch die logiſche Erkenntniß eingeſehen, ſowohl das Phyſiſche als das Ethiſche." **) Aber ſo haben ſie dieſe Einſicht einem Subjekte zugeſchrieben, ohne anzugeben, wer denn dieſer Weiſe ſey. Da es mithin an objektiven Beſtimmungsgründen fehlt, ſo fällt die Beſtimmung des Wahren in das Subjekt, dem die letzte Entſcheidung beigelegt wird. Und dieſe Rednerei vom Weiſen hat in nichts ihren Grund, als in der Unbeſtimmtheit des Kriterii, von wo aus man nicht zur Beſtimmung des Inhalts fortgehen kann.

Mehr von ihrer Logik, ſo wie von ihrer Theorie der Sätze, die zum Theil damit zuſammenfällt, zum Theil eine Grammatik und Rhetorik iſt, iſt es überflüſſig zu erwähnen. Es kann damit zu keinem eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Inhalt kommen. Aber dieſe Logik iſt nicht, wie bei Plato, die ſpekulative Wiſſenſchaft der abſoluten Idee; ſondern es iſt formelle Logik, wie wir oben ſahen, — die Wiſſenſchaft als feſtes, ſicheres, unveränderliches Auffaſſen, Einſicht in die Gründe, dabei bleibt's ſtehen. Dieß Logiſche gewinnt die Oberhand, deſſen Weſen vorzüglich iſt, an der Einfachheit der Vorſtellung, an dem ſich nicht Ent-

*) *Diog. Laërt VII*, §. 79 — 80.
**) *eod.* §. 83.

gegengeſetzten, nicht in Widerſpruch Kommenden fortzulaufen. Dieſe Einfachheit, die nicht die Negativität und nicht den Inhalt an ihr ſelbſt hat, bedarf eines gegebenen Inhalts, den ſie nicht aufzuheben, — nicht zu eigenthümlich Anderem durch ſich ſelbſt fortzukommen vermag.

Sie haben das Logiſche oft in die größte Einzelnheit ausgebildet. Die Hauptſache iſt, daß das Gegenſtändliche dem Denken entſpricht. Und dieß Denken haben ſie nun näher unterſucht; aber es erhellt, daß dieß ein ganz formelles Princip iſt. Das Allgemeine iſt ganz richtig, daß es das Wahre iſt, — daß das Denken einen Inhalt, einen Gegenſtand hat, und daß dieſer Inhalt dem Denken entſpricht. Dieß iſt ganz richtig und auch konkret, aber es iſt ſelbſt die ganz formelle Beſtimmtheit; die Beſtimmtheit ſoll ſeyn, aber ſie bleibt eine formelle. Sextus Empirikus nimmt die Stoiker auch von dieſer Seite vor. Etwas iſt nicht, weil es iſt, ſondern durchs Denken, ſagen die Stoiker; damit das Bewußtſeyn aber ſey, bedarf es eines Anderen. Das Denken iſt nur ſich abſtrakt, einſeitig. Die Hauptſchwierigkeit, aus dem Allgemeinen das Beſondere, die Beſtimmung abzuleiten, zu zeigen, wie das Allgemeine ſich zum Beſonderen ſelbſt beſtimmt, alſo zugleich darin identiſch iſt, iſt ſchon den Skeptikern zum Bewußtſeyn gekommen. Was hier zu Grunde liegt, iſt ſo in Einer Art ganz richtig, aber zugleich iſt es ganz formell; und dieß iſt der Hauptgeſichtspunkt der ſtoiſchen Philoſophie. In ihrer Phyſik zeigt ſich daſſelbe Princip in ſeinem Formalismus.

3. Moral.

Das Theoretiſche des Geiſtes, das Erkennen, fällt in die Unterſuchung des Kriteriums, wovon ſchon geſprochen iſt. Am berühmteſten hat nun die Stoiker ihre Moral gemacht. Sie kommt ebenſowenig über dieſes Formelle hinaus, wenn ſich gleich nicht läugnen läßt, daß ſie in ihrer Darſtellung einen Gang ge-

nommen haben, der für die Vorſtellung plauſibel ſcheint, in der That aber mehr äußerlich und empiriſch iſt.

a. Begriff der Tugend. Ueber dieſes Praktiſche überhaupt führt Diogenes Laertius *) näher einige ganz gute Expoſitionen von Chryſipp an, — pſychologiſche Ausführungen; Chryſipp hält die formale Uebereinſtimmung ſeiner mit ſich ſelbſt feſt. Sie ſagen nämlich: „Die erſte Begierde des Thiers geht darauf, ſich ſelbſt zu erhalten, nach ſeiner einheimiſchen" (immanenten) „urſprünglichen beſtimmten Natur." Dieß hat es durch das ἡγεμονικόν. „Das Erſte" (die Hauptbeſtimmung in dieſem Triebe, ihr Zweck) „ſey" alſo „die Zuſammenſtimmung des Thiers mit ſich ſelbſt, und das Bewußtſeyn hiervon, das Selbſtgefühl, ſich ſelbſt ſich nicht zu entäußern. So treibt es das Schädliche von ſich ab, und nimmt das ihm Dienliche auf;" Begriff des Ariſtoteles von der Natur, des Zweckmäßigen, — Princip der Thätigkeit, Gegenſatz und Aufhebung. „Nicht das Vergnügen ſey das Erſte, ſondern dieß" (das Gefühl der Befriedigung) „komme nur erſt hinzu, wenn die Natur" eines Thiers, „die ſich durch ſich ſelbſt ſucht, das, was ſeiner Zuſammenſtimmung mit ſich gemäß iſt, in ſich empfängt;" — ebenfalls beifallswürdig: Selbſtgefühl, Vergnügen iſt eben dieſe Rückkehr, Bewußtſeyn dieſer Einheit, ich genieße Etwas, meine Einheit als dieſes Einzelnen im gegenſtändlichen Elemente. So iſt es auch in Anſehung des Menſchen; ſeine Beſtimmung iſt, ſich ſelbſt zu erhalten, aber mit bewußtem Zweck, mit Beſonnenheit, nach dem λόγος. „In den Pflanzen wirkt die Natur ohne Trieb und Begierde; aber dieß iſt in den Thieren nicht geſchieden, ſondern ſo, daß auch in uns Einiges nach Weiſe der Pflanze." In der Pflanze iſt auch der λόγος als Saame, der λόγος σπερματικός, — aber bei ihr iſt er nicht als Zweck, iſt

*) Libr. VII, §. 85 — 86.

nicht ihr Gegenſtand; ſie weiß nichts davon. „In den Thieren kommt der Trieb hinzu; in dieſen macht die Natur dem Urſprünglichen das, was nach dem Triebe iſt, gemäß," — d. h. der Endzweck des Triebs iſt eben das Urſprüngliche ſeiner Natur, es geht auf ſeine Selbſterhaltung. „Die vernünftigen Thiere aber machen ebenſo die Natur zum Zwecke; im Menſchen iſt der λόγος, das Vernünftige macht er zu ſeinem Zwecke. Und die Vernunft wird in ihnen der Künſtler des Triebes," die ein Kunſtwerk beim Menſchen aus dem macht, was nur Trieb iſt. (Dieß ſieht aus, wie Recepte der Stoiker, die rechten Beweggründe zur Tugend zu finden.)

Deswegen iſt das Princip der Stoiker im Allgemeinen das: „Man müſſe der Natur gemäß leben, d. h. der Tugend gemäß leben; denn zu ihr führt (ἄγει) uns die" (vernünftige) „Natur." Das iſt das höchſte Gut, der Endzweck von Allem; der Natur gemäß leben, heißt, vernünftig leben. Aber auch hier ſehen wir denn ſogleich, daß wir damit nur formell im Kreiſe herumgeführt werden. Der Natur gemäß leben, darin beſteht die Tugend; und was der Natur gemäß iſt, iſt die Tugend. Das Denken ſoll beſtimmen, was der Natur gemäß iſt; der Natur gemäß iſt aber nur das, was durch den λόγος beſtimmt iſt. Dieß iſt ganz formell. Denn was iſt der Natur gemäß? — Der λόγος. Was iſt der λόγος? — Was der Natur gemäß iſt. Näher beſtimmen ſie ſo, was der Natur gemäß ſey: Nämlich „was uns die Erfahrung und die Einſicht von den Geſetzen ſowohl der allgemeinen Natur als unſerer Natur" lehre. „Dieſe Natur iſt das allgemeine Geſetz, die richtige Vernunft, die durch Alles hindurchgedrungen iſt" — unſere richtige Vernunft und die allgemeine —, „dieſelbe im Jupiter, dem Lenker (καθηγεμόνι) des Syſtems der Dinge. Die Tugend des Glücklichen iſt dieſe, wenn Alles geſchieht in der Uebereinſtimmung des Genius (δαίμονος) eines Jeden nach dem Willen der Ord-

nung des Ganzen." *) Dieß bleibt alſo Alles in dem allgemeinen Formalismus ſtehen.

Indem die Tugend überhaupt das dem Weſen oder Geſetze der Dinge Angemeſſene iſt, ſo hieß im allgemeinen Sinne bei den Stoikern Alles Tugend in jedem Fache, was das Geſetzmäßige deſſelben iſt. Sie ſprechen deswegen von „logiſchen, phyſiſchen Tugenden;" **) eine Moral, welche die einzelnen Pflichten dadurch darſtellt, daß ſie die einzelnen natürlichen Verhältniſſe durchgeht, in denen der Menſch iſt, und zeigt, was in ihnen vernünftig iſt, — Weg des Raiſonnements, Gründe, wie wir bei Cicero ſehen.

Die Tugend iſt, dem Gedachten zu folgen, d. h. dem allgemeinen Geſetze, der richtigen Vernunft. Etwas iſt inſofern ſittlich und recht, als allgemeine Beſtimmung darin vollführt, zur Darſtellung gebracht iſt. Das iſt das Subſtantielle, die Natur eines Verhältniſſes; dieſes iſt die Sache. Das iſt nur im Denken. Das Allgemeine im Handeln muß die letzte Beſtimmung ſeyn; das iſt richtig. Dieſes Allgemeine iſt nicht abſtrakt, ſondern das Allgemeine in dieſem Verhältniſſe; z. B. im Eigenthum wird das Beſondere auf die Seite geſtellt. Der Menſch muß alſo als denkend gebildeter Menſch handeln. Nach ſeiner Einſicht muß er handeln, und die Triebe, Neigungen dem Allgemeinen unterordnen; denn dieſe ſind einzeln. In jedem Thun des Menſchen iſt Einzelnes, das Thun iſt Beſonderes; es iſt aber Unterſchied, ob das Beſondere als ſolches feſtgehalten wird, oder ob in dieſem Beſonderen das Allgemeine feſtgehalten wird. Im Feſthalten dieſes Allgemeinen beſteht das Energiſche des Stoicismus.

Dieſes Allgemeine hat ſo noch keinen Inhalt, iſt unbeſtimmt; dadurch iſt ihre Tugendlehre mangelhaft, hohl, leer, lang-

*) Diog. Laërt. VII, §. 87 — 88.
**) *Diog. Laërt. VII*, §. 92.

weilig. Die Tugend wird energiſch, erweckend, erbaulich empfohlen; was aber dieß allgemeine Geſetz, die Tugend, ſey, — da fehlt es an Beſtimmungen.

b. Die andere Seite zum Guten iſt nun die äußerliche Exiſtenz und die Zuſtimmung der Umſtände, der äußeren Natur zu dem Endzweck des Menſchen. Das Gute iſt dieß Geſetzmäßige, in Beziehung auf den Willen ausgeſprochen; es iſt der Gegenſtand als praktiſch. Sie beſtimmten es als Gegenſtand zugleich als das Nützliche: „entweder an und für ſich unmittelbar nützlich, oder nicht entfernt von der Nützlichkeit.“ So daß überhaupt das Nützliche gleichſam das Accidenz der Tugend iſt. „Das an ſich Gute iſt das Vollkommene“ (ſeinen Zweck Erfüllende) „nach der Natur des Vernünftigen, als vernünftig, — die Tugend; das Hinzukommende ſey die Freude, Vergnügen und dergleichen,“ — Zweck des Individuums, ſeine Befriedigung für ſich. Sie unterſchieden das vielfache Gute als „Gutes der Seele und äußerliches; jenes die Tugenden und die Handlungen derſelben, — dieſes z. B. einem edlen Vaterlande anzugehören, tugendhaften Freund haben und ſo fort. Weder äußerlich, noch in dem Selbſtbewußtſeyn liege es allein, wenn Derſelbe Eine tugendhaft und glücklich iſt.“ *) Dieſe Beſtimmungen ſind nun ganz gut. Was die Nützlichkeit betrifft, ſo braucht die Moral nicht ſo ſpröde dagegen zu thun; denn jede gute Handlung iſt in der That nützlich, d. h. eben, ſie hat Wirklichkeit, bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich iſt, iſt keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an ſich des Guten iſt die Abſtraktion deſſelben, als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, ſondern muß auch das Bewußtſeyn der Nützlichkeit haben; denn es iſt wahr, daß das Gute nützlich iſt zu wiſſen. Die Nützlichkeit heißt nichts Anderes, als wiſſen, was man thut, Bewußtſeyn über die Hand-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 94—95.

lung zu haben. Wenn dieſes Bewußtſeyn tadelhaft iſt, ſo iſt es ebenſo noch mehr, viel von der Güte ſeiner Handlung zu wiſſen, und ſie weniger in der Form der Nothwendigkeit zu betrachten. Jene Einheit der Tugend und der Glückſeligkeit, die Mitte, iſt als das Vollendete vorgeſtellt, nicht nur weder dem Selbſtbewußtſeyn noch dem Aeußeren angehörig. Die Verbindung der Tugend und Glückſeligkeit aber iſt dasjenige, was für das große Problem auch in neueren Zeiten angeſehen worden: Ob die Tugend an und für ſich glücklich mache oder nicht, oder der Begriff der Glückſeligkeit in ihrem Begriffe liege.

a. Allgemeine Beantwortung dieſer Frage. Erinnern wir uns des Obigen, des Princips der Selbſterhaltung, daß die Tugend auf die vernünftige Natur gehe. Die Erfüllung ſeines Zwecks iſt Glückſeligkeit, — ſich realiſirt finden, und wiſſen, Anſchauen ſeiner ſelbſt, als eines Aeußerlichen; eine Uebereinſtimmung ſeines Begriffs, ſeines Genius, mit ſeinem Seyn, mit ſeiner Realität. Dieſe Uebereinſtimmung iſt Glückſeligkeit, wie wir geſehen. Stimmt nun die Tugend mit der Glückſeligkeit überein? heißt: Das tugendhafte Handeln realiſirt es ſich an und für ſich ſelbſt? Wird der Menſch ſich darin unmittelbar ſelbſt zum Gegenſtande? Kommt er zur Anſchauung ſeiner ſelbſt als Gegenſtändlichen, oder des Gegenſtändlichen als ſeiner? — Es liegt dieß im Begriff des Handelns und zwar des guten Handelns. Denn das Schlechte zerſtört das Weſen, es iſt der Selbſterhaltung entgegengeſetzt; das Gute iſt eben, das auf ſeine Selbſterhaltung geht, und ſie bewirkt. Dieß iſt die allgemeine Beantwortung dieſer Frage: Guter Zweck iſt der Inhalt, der im Handeln ſich realiſirt. Allein ſo betrachtet hat eigentlich weder das Bewußtſeyn des an ſich ſeyenden Zwecks genau die Bedeutung der Tugend, noch ſein Handeln genau die Bedeutung des tugendhaften Handelns, — noch die Realität, die es erlangt, die Bedeutung der Glückſeligkeit. Der Unterſchied liegt darin. Die Stoiker ſind nur bei dieſem allgemeinen Begriffe

ſtehen geblieben, und haben ihn unmittelbar als Wirklichkeit geſetzt; in dieſer iſt aber damit auch nur der Begriff des tugendhaften Handelns ausgedrückt, nicht die Realität. Bei dieſem ſind die Stoiker ſtehen geblieben.

β. Ein Weiteres iſt, daß die Frage aufgeworfen wurde, wie ſich Tugend und Glückſeligkeit zu einander verhalten. Dieſes Thema haben auch die Epikureer behandelt. Tugend iſt dieß, der Natur gemäß, dem allgemeinen Geſetze zufolge zu leben. Dieſem und dem Willen, der es vollbringt, ſteht Befriedigung des Subjekts als ſolchen in ſeiner Beſonderheit entgegen. Ich bin nur der formelle Charakter, die Energie des Allgemeinen; ich bin nur formelle Thätigkeit des Geſetzes. Zweitens bin ich aber auch beſonderes Individuum; danach fordere ich auch Uebereinſtimmung. Ich bin Uebereinſtimmung mit mir als denkend, das Allgemeine wollend; dann bin ich abſtrakt Dieſer. Dieſe Beſonderheit hat nach den verſchiedenſten Seiten Daſeyn, Exiſtenz in mir; im Einzelnen iſt Vorausſetzung beſtimmter Triebe. Daß mein Daſeyn mit den Forderungen meiner Beſonderheit übereinſtimme, iſt das Zweite; hierher gehört Luſt, Vergnügen. Beides kommt nun in Kolliſion mit einander; und indem ich die Eine oder die andere Befriedigung ſuche, bin ich in Kolliſion mit mir, weil ich auch Einzelner bin. Die Stoiker ſagten, das an ſich Gute, das Vollkommene nach der Natur, iſt die Tugend. Luſt, Vergnügen kann hinzukommen; es iſt aber gleichgültig, wenn es auch nicht kommt. Dieſe Befriedigung iſt nicht Zweck; es kann ebenſo Schmerz hinzukommen. Dieſe Gegenſätze ſind honestum und utile bei Cicero; um ihre Vereinigung handelt es ſich.*) Die Stoiker ſagten: Nur Tugend ſey zu ſuchen; mit der Tugend iſt aber für ſich ſelbſt Glückſeligkeit gefunden, ſie beſeligt für ſich als ſolche.

*) *Cicero: de Officiis I, 3; III; Diog. Laërt. VII*, §. 98—99.

Dieſe Glückſeligkeit iſt die wahrhafte, unerſchütterliche, wenn auch ſonſt der Menſch in Unglück iſt. *)

Eine Hauptform in Rückſicht auf die Moral, die auch bei Cicero vorkommt, iſt finis bonorum et malorum, summum bonum, das höchſte Gut; dieß iſt bei den Stoikern die richtige Vernunft, das höchſte Princip, — und daß dieß für ſich feſtzuhalten iſt. Da tritt nun ſogleich der Gegenſatz ein von Tugend und Glückſeligkeit; — in abſtrakter Form: Von Denken (λόγος), und Beſtimmung deſſelben. Was wir bei den Stoikern ſehen und was ſie auszeichnet, iſt, daß der Menſch und der Weiſe ſich nur nach der Vernunft betrage. Dieß Sich-nach-der-Vernunft-betragen enthält näher die Abſtraktion des Menſchen in ſich, die Koncentration des Menſchen in ſich; ſo daß er Verzicht leiſtet, gleichgültig iſt gegen Alles, was den unmittelbaren Trieben, Empfindungen u. ſ. f. angehört. In dieſem ganz formellen Princip, ſich nur in ſich zuſammenzuhalten, ſich denkend zu halten in reiner Uebereinſtimmung mit ſich, liegt das Verſagen, das Sichgleichgültigmachen gegen jeden beſonderen Genuß, Neigung, Leidenſchaft, Intereſſe. Hierin liegt die Kraft, dieſe innere Unabhängigkeit, dieſe Freiheit des Charakters in ſich, die die Stoiker ausgezeichnet hat. Es wird nun näher viel darüber geſprochen, worin die Glückſeligkeit, der Genuß zu ſuchen ſey; Glückſeligkeit heißt im Allgemeinen nichts, als das Gefühl der Uebereinſtimmung mit ſich. Das Angenehme beim ſinnlichen Genuß ſagt uns zu, es iſt eine Uebereinſtimmung mit uns darin enthalten; das Widrige, Unangenehme dagegen iſt eine Negation, ein Mangel am Entſprechen unſerer Triebe. Die Stoiker haben nun eben die Uebereinſtimmung des Inneren mit ſich als weſentlich geſetzt; und das Bewußtſeyn oder nur das Gefühl dieſer Uebereinſtimmung iſt dann der Genuß. Dieſe Uebereinſtimmung wird aber bei den Stoikern weſentlich nur geſetzt als

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 127 — 128; *Cicero: Paradoxa*, 2.

Uebereinſtimmung des Inneren mit ſich; und in der Tugend iſt dann ſo der Genuß ſelbſt enthalten. Es iſt dieſer Genuß jedoch ein Sekundarium, eine Folge, die inſofern nicht zum Zweck gemacht werden, ſondern nur als ein Acceſſorium betrachtet werden ſoll. Dieſe Energie der Stoiker, daß der Menſch nur dieß zu ſuchen habe, ſich ſelbſt gleich zu bleiben, zu werden, zu erhalten, frei zu ſeyn, — iſt das Ausgezeichnete bei ihnen; was aber zuſammenhängt mit dem Formellen ſelbſt, was ich angegeben habe.

Das Princip der ſtoiſchen Moral iſt alſo das Zuſammenſtimmen des Geiſtes mit ſich ſelbſt; aber es iſt darum zu thun, daß dieß nicht formell bleibe. Und da ergiebt ſich gleich der Gegenſatz von dem Zuſammenhalten in ſich, und dem, was nicht mehr darin, was ausgeſchloſſen iſt. Man ſagt, der Menſch iſt frei, — und hat Beziehung auf Anderes; darin iſt er nun aber nicht frei, ſondern abhängig, — und in dieſe Seite fällt die Glückſeligkeit. Meine Unabhängigkeit iſt nur die Eine Seite, der die andere Seite, die beſondere Seite meiner Exiſtenz, deshalb noch nicht entſpricht. Es iſt alſo die alte Frage, die in dieſer Zeit hervorgetreten iſt, die der Harmonie von Tugend und Glückſeligkeit. Wir ſagen ſtatt Tugend Moralität, indem das, wonach ich mich in meinen Handlungen richten ſoll, nicht mein Wille ſeyn ſoll, der zur Gewohnheit geworden iſt, wie in der Tugend; Moralität enthält weſentlich meine ſubjektive Reflexion, meine Ueberzeugung, daß das, was ich thue, den allgemeinen, vernünftigen Willensbeſtimmungen, den allgemeinen Pflichten gemäß iſt. Jene Frage iſt eine nothwendige, ein Problem, das uns auch zu Kant's Zeit beſchäftigt hat; und der Punkt, von wo aus es aufzulöſen iſt, geht darauf, in was die Glückſeligkeit zu ſetzen iſt. Darüber kann man denn viele triviale Dinge hören: z. B. dem Tugendhaften gehe es oft ſchlecht, — dem Laſterhaften gut, er ſey glückſelig u. ſ. f. Unter dem Gutgehen ſind dann alle äußerlichen Umſtände begriffen, und im Ganzen iſt der Inhalt dann ganz platt; Erreichung gewöhn-

licher Zwecke, Abſichten, Intereſſen machen ihn aus. Dergleichen Abſichten, Intereſſen kündigen ſich jedoch gleich als nur zufällig, äußerlich an; und über dieſen Standpunkt des Problems iſt man bald hinaus, ſo daß die äußerlichen Genüſſe, Reichthum, Vornehmigkeit u. ſ. f. nicht der Tugend, der Glückſeligkeit gemäß ſind. Es kommt alſo darauf an, in was die Glückſeligkeit zu ſetzen iſt; vom Aeußerlichen, dem Zufalle Preisgegebenen muß man jedoch ſogleich abbrechen.

Die Stoiker haben nun geſagt, die Glückſeligkeit iſt der Genuß oder die Empfindung der Uebereinſtimmung ſelbſt, die jedoch nur als innere Freiheit, innere Nothwendigkeit, innere Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt iſt. Sie ſind verlacht worden, weil ſie geſagt haben, der Schmerz iſt kein Uebel. *) Von Zahnſchmerzen u. ſ. f. und dergleichen iſt nicht die Rede in dieſem Problem. Man muß wiſſen, daß man Dergleichen hingegeben iſt; ein ſolcher Schmerz, — und Unglück, iſt aber zweierlei. Das Problem iſt durchaus nur ſo zu verſtehen, daß gefordert wird eine Harmonie des vernünftigen Wollens mit der äußerlichen Realität. Dahin gehört denn auch die Sphäre des beſonderen Daſeyns, der Subjektivität, des Perſönlichen, der beſonderen Intereſſen. Aber von dieſen Intereſſen gehört auch wieder nur das Allgemeine in dieſe Realität; denn nur inſofern es allgemein iſt, kann es harmoniren mit der Vernünftigkeit des Willens. Leiden, Schmerz u. ſ. f., ſagen die Stoiker, iſt kein Uebel; und dieß iſt ganz richtig. Es iſt kein Uebel, wodurch die Gleichheit mit mir ſelbſt, meine Freiheit geſtört werden könnte; es kann mich nicht in mir entzweien, ich bin im Zuſammenhalten mit mir erhaben über dergleichen: ich kann es wohl empfinden, aber es ſoll mich nicht entzweien. Dieſe innere Einheit mit mir, als empfunden, iſt die Glückſeligkeit; und dieſe wird nicht geſtört durch äußerliche Uebel. Das Große in der

*) *Cicero: de finibus III*, 13; *Tusculan. Quaest. II*, 25.

ſtoiſchen Philoſophie iſt, daß in den Willen, wenn er ſo zuſammenhält, nichts einbrechen kann, alles Andere draußen gehalten wird, der Schmerz ſelbſt nicht Zweck werden kann, der befriedigt werden ſoll.

γ. Ein anderer Gegenſatz iſt der innerhalb der Tugend ſelbſt. Indem die richtige Vernunft allein das Beſtimmende des Handelns ſeyn ſoll, ſo giebt es eigentlich keine feſte Beſtimmung mehr. Das allgemeine Geſetz ſoll zur Richtſchnur genommen werden. Alle Pflicht iſt immer beſonderer Inhalt; ſie können freilich in allgemeiner Form gefaßt werden, das thut aber dem Inhalte nichts. Ein letztes entſcheidendes Kriterium, was gut ſey, kann nicht aufgeſtellt werden. Jeder Grundſatz iſt gleich ein Beſonderes; inſofern der Grundſatz beſtimmungslos iſt, fällt die letzte Entſcheidung in das Subjekt. Wie früher das Orakel das Entſcheidende war, ſo iſt bei dem Beginne dieſer tieferen Innerlichkeit das Subjekt zum Entſcheidenden des Rechts gemacht. In Athen war durch Sitte das Rechtliche, Sittliche beſtimmt; dieſes hat ſeit Sokrates aufgehört, ein Letztes zu ſeyn. Bei den Stoikern fällt alle äußere Beſtimmung weg; das Entſcheidende kann nur als ein Subjektives ſeyn, es entſcheidet aus ſich als letzter Inſtanz (Gewiſſen).

Es giebt nur Eine Tugend;*) und der Weiſe iſt der Tugendhafte. Wieder ſehen wir die höchſte Beſtimmung in das Subjekt als ſolches geſetzt. Obſchon ſich hierauf viel Erhebendes und Erbauliches ſtützen läßt, ſo mangelt es doch an einer wirklichen Beſtimmung. Aber das hat die Stärke und Kraft des Stoicismus ausgemacht, daß das Bewußtſeyn für das Wahre in ſich gehe, und den Beſtimmungen ſeiner Vernunft folge. Dieſes Folgen der Vernunft iſt dem Vergnügen entgegengeſetzt. In Nichts alſo ſoll man ſeine Beſtimmung oder Befriedigung

*) *Plutarch. de Stoicorum repugnantia p.* 1034 (*ed. Xyl.*); *Stobæus: Eclog. Ethic. P. II, p.* 110; *Diog. Laërt. VII,* §. 125.

ſuchen, als eben darin, ſeiner Vernunft gemäß zu ſeyn, ſich in ſich, nicht aber in etwas äußerlich Bedingtem zu befriedigen. Iſt nun auch dieſe Unabhängigkeit und Freiheit nur formell, ſo muß man doch die Größe dieſes Princips anerkennen.

Ueber das Leidenſchaftliche als etwas Widerſprechendes iſt von den Stoikern viel raiſonnirt worden. Seneka's und Antonin's Schriften enthalten viel Wahres; und mögen den noch nicht zu höherer Ueberzeugung gelangten Menſchen ſehr lehrreich unterſtützen. Man wird Seneka's Talent anerkennen, aber ſich auch überzeugen müſſen, daß das nicht ausreiche. Antonin *) zeigt pſychologiſch, daß Luſt, Vergnügen kein Gut. „Reue iſt ein gewiſſer Tadel ſeiner ſelbſt, weil man etwas Nützliches verfehlt hat (παρειχέναι); das Gute muß etwas Nützliches ſeyn, und der ſchöne und gute Menſch muß daſſelbe ſich angelegen ſeyn laſſen" (zu ſeinem Intereſſe machen). „Kein ſchöner und guter Menſch aber wird Reue empfinden, daß er ein Vergnügen (ἡδονήν) verfehlt (vorbeigelaſſen, nicht gehabt) hat; das Vergnügen iſt alſo nichts Nützliches, noch Gutes." — „Wer Begierde des Ruhms nach ſeinem Tode hat, bedenkt nicht, daß Jeder, der ihn im Andenken hat, auch ſelbſt ſtirbt, und wieder, der auf dieſen folgt, bis alle Erinnerung durch dieſe Bewundernden und Untergegangenen ſelbſt erliſcht."

c. Die Stoiker haben auch die Manier gehabt, ein Ideal des Weiſen aufzuſtellen; d. h. weiter nichts als der Wille des Subjekts, der in ſich nur ſich will, bei dem Gedanken des Guten ſtehen bleibt, weil es gut iſt, feſt ſich durch nichts Anderes, Begierde, Schmerz u. ſ. f. bewegen läßt, nur ſeine Freiheit will, alles Andere aufzugeben bereit iſt, — der, wenn er auch äußerlich Schmerz, Unglück empfindet, dieß doch von der Innerlichkeit ſeines Bewußtſeyns abtrennt.

Die Frage nun, warum hat das Ausſprechen der Mora-

*) Antonin. VIII, §. 7.

lität bei den Stoikern die Form: des Ideals des Weiſen. Da der bloße Begriff des tugendhaften Bewußtſeyns, Handelns nach dem an ſich ſeyenden Zwecke, das einzelne Bewußtſeyn iſt, das Element der ſittlichen Realität: ſo ſehen wir bei den Stoikern die reale Sittlichkeit ſo ausgeſprochen, als das Ideal des Weiſen. Wenn die Stoiker über den bloßen Begriff des Handelns für an ſich ſeyenden Zweck hinausgegangen wären: ſo würden ſie nicht nöthig gehabt haben, es als ein Subjekt auszudrücken. Die Tugend iſt die vernünftige Selbſterhaltung. Was iſt aber das, was dadurch hervorgebracht wird? — Eben das vernünftige Selbſterhalten; dieß iſt ein formaler Ausdruck. Die ſittliche Realität iſt nicht ausgeſprochen als das bleibende, hervorgebrachte und ſich immer hervorbringende Werk. Die ſittliche Realität iſt eben dieß, zu ſeyn. Wie die Natur ein bleibendes, ſeyendes Syſtem iſt: ebenſo ſoll auch das Geiſtige, als ſolches, eine gegenſtändliche Welt ſeyn. Zu dieſer Realität ſind die Stoiker nicht gekommen. Oder wir können dieß auch ſo faſſen: Ihre ſittliche Realität iſt nur der Weiſe, ein Ideal, nicht eine Realität, — Ideal in der That der bloße Begriff, deſſen Realität nicht dargeſtellt iſt. — Dieſe Subjektivität iſt ſchon darin ausgedrückt, daß die ſittliche Weſenheit, als Tugend ausgedrückt, unmittelbar die Geſtalt hat, daß damit nur die ſittliche Weſenheit des Einzelnen gemeint iſt, — Eigenſchaft des Einzelnen. Dieſe Tugend als ſolche, inſofern ſie gemeint iſt, kann nun nicht an und für ſich zur Glückſeligkeit gelangen; aber Glückſeligkeit wäre die Seite der Realiſirung, aber auch nur des Einzelnen. Denn die Glückſeligkeit wäre eben der Genuß des Einzelnen, die Zuſammenſtimmung des Seyns, der Exiſtenz mit ihm als Einzelnem; aber mit ihm als Einzelnem eben ſtimmt ſie nicht zuſammen, nur mit ihm als allgemeinem Menſchen. — Als einzelner Menſch aber muß der Menſch nicht wollen, daß ſie mit ihm zuſammenſtimme: nämlich er muß eben gegen die Einzelnheit ſeiner Exiſtenz gleichgültig ſeyn, ebenſoſehr gegen die

Zuſammenſtimmung als gegen die Nichtzuſammenſtimmung zu dem Einzelnen, ebenſoſehr der Glückſeligkeit entbehren können, als, wenn er ſie beſitzt, frei von ihr ſeyn; — oder eine Zuſammenſtimmung ſeiner mit ſich ſelbſt als eines Allgemeinen. Es iſt darin eben nur der Begriff enthalten, oder die ſubjektive Sittlichkeit; aber ſo, als ſubjektiv, iſt dieß ihr wahres Verhältniß. Sie iſt dieſe Freiheit des in ſich ruhenden und ſich unabhängig von den Gegenſtänden genießenden Bewußtſeyns; und dieß iſt dann das Ausgezeichnete und Große der ſtoiſchen Moral. Man kann dieſe Glückſeligkeit auch zum Unterſchiede von der anderen die wahre Glückſeligkeit nennen; aber überhaupt iſt Glückſeligkeit alsdann ein ſchiefer Ausdruck. Der Selbſtgenuß des vernünftigen Bewußtſeyns in ſich iſt ein ſo unmittelbar Allgemeines; es iſt ein Seyn, das durch die Beſtimmung der Glückſeligkeit verſtellt wird. Denn eben in der Glückſeligkeit liegt das Moment des Selbſtbewußtſeyns als ſeiner Einzelnheit. Aber dieſes unterſchiedene Bewußtſeyn iſt nicht in jenem Selbſtgenuſſe; ſondern in jener Freiheit genießt das Einzelne ſich ſelbſt als Allgemeines, oder Selbſtgefühl ſeiner Allgemeinheit. Das Streben nach der Glückſeligkeit, nach dem geiſtigen Vergnügen, und das Schwatzen von der Vortrefflichkeit der Vergnügungen der Wiſſenſchaft und Kunſt u. ſ. w. iſt etwas Schaales; denn die Sache ſelbſt, mit der ſich darin beſchäftigt wird, hat eben nicht mehr die Form des Vergnügens, oder eben ſie hebt jene Vorſtellung auf. — Auch iſt dieß Geſchwätze vergangen, und hat kein Intereſſe mehr. Es iſt der wahre Geiſt, ſich um die Sache, nicht zum Vergnügen, d. h. mit der beſtändigen Reflexion der Beziehung auf ſich als Einzelnen, ſondern als Sache, als an ſich Allgemeines, zu bekümmern. Man muß ſorgen, daß es Einem, als Einzelnem, ſonſt leidlich geht; je vergnüglicher, nun deſto beſſer. Aber davon iſt weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, als ob darin ſo viel Vernünftiges und Wichtiges läge.

Das ſtoiſche Selbſtbewußtſeyn hat denn auch nicht dieſe Form, worin es um die Einzelnheit als ſolche zu thun iſt; ſondern es iſt die Freiheit, worin es ſeiner nur als des Allgemeinen bewußt iſt. Aber das ſtoiſche Bewußtſeyn bleibt beim Begriffe ſtehen, kommt nicht zum Erkennen des Inhalts, was das Werk, welches es vollbringen ſoll. Und es iſt ihm als Einzelnem nicht um ſeine Einzelnheit zu thun; aber es kommt doch nicht über dieſe Einzelnheit hinaus, nicht zur Realität des Allgemeinen, hat nur die Form, das Reale als ein Einzelnes, den Weiſen, auszudrücken. Es liegt in ihm gerade dieſe Freiheit, dieſes negative Moment der Abſtraktion von der Exiſtenz; eine Selbſtſtändigkeit, die Alles aufzugeben fähig iſt, nicht als eine leere Paſſivität, Selbſtloſigkeit, ſo daß ihr Alles genommen werden könnte, ſondern die es freiwillig aufgeben kann, ohne ihr Weſen damit verloren zu haben, — ſondern ihr Weſen iſt ihr eben die einfache Vernünftigkeit, der reine Gedanke ſeiner ſelbſt. Hier gelangt ſie zu ſich ſelbſt, als Gegenſtand, — das reine Bewußtſeyn iſt ſich ſelbſt Gegenſtand; und weil ihr das Weſen nur dieſer einfache Gegenſtand, ſo tilgt er in ſich alles Seyn oder alle Weiſe der Exiſtenz, iſt nichts an und für ſich, ſondern darin nur in Form eines Aufgehobenen. — Das Höchſte des Ariſtoteles, Denken des Denkens, — dieß iſt im Stoicismus; aber ſo, daß jenes nicht einzeln ſteht, wie es bei Ariſtoteles den Schein hat, und Anderes neben ihm, ſondern daß es das Einzige iſt.

Alles hierein zurückgegangen iſt die Einfachheit des Begriffs in Beziehung auf Alles geſetzt; — ſeine reine Negativität. Aber die reale Erfüllung, die gegenſtändliche Weiſe fehlt; und in dieſe einzugehen, bedarf der Stoicismus, daß der Inhalt gegeben werde.

Von dem Ideal des Weiſen haben ſie deswegen auch insbeſondere ſehr beredte Ausmalungen gegeben, wie er vollkommen ſelbſtgenügend und ſelbſtſtändig ſey. Was der Weiſe thut,

iſt recht. Die Beſchreibung des Ideals, das die Stoiker machten, iſt Rednerei, oder allgemein, und eben ohne Intereſſe; das Negative iſt merkwürdig. „Er iſt frei, auch in Feſſeln; denn er handelt aus ſich ſelbſt, unbeſtochen durch Furcht oder Begierde.“ Alles, was der Begierde und der Furcht angehört, rechnet er nicht zu ſeinem Selbſt, giebt ihm die Stellung eines Fremden gegen ſich; keine beſondere Exiſtenz iſt feſt. „Der Weiſe allein iſt der König; denn er allein iſt nicht an die Geſetze gebunden, keine Rechenſchaft Niemand ſchuldig.“ *) Auch dieſe Autonomie und Autokratie gegen beſtimmte Geſetze: Der Weiſe, bloß der Vernunft folgend, iſt freigeſprochen von allen beſtimmten Geſetzen, die gelten und für die ſich kein vernünftiger Grund angeben läßt, oder die mehr auf einem natürlichen Abſcheu oder Inſtinkt zu beruhen ſcheinen. Eben in Beziehung auf's wirkliche Handeln hat kein beſtimmtes Geſetz eigentlich Realität für ihn, am wenigſten, die nur der Natur als ſolcher anzugehören ſcheinen. Z. B. „eheliche Verbindungen einzugehen, die für Blutſchande gelten, Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geſchlecht; denn in der Vernunft iſt gegen die Einen daſſelbe ſchicklich, was gegen die Anderen. Ebenſo kann er auch Menſchenfleiſch eſſen,“ u. ſ. w. **) Aber ein allgemeiner Grund iſt etwas ganz Unbeſtimmtes. Bei der Beſtimmung dieſer Geſetze ſind die Stoiker bei ihrem abſtrakten Verſtande ſtehen geblieben, und haben ihrem Könige viel Unſittliches erlaubt; während doch z. B. Blutſchande, Päderaſtie, Eſſen von Menſchenfleiſch, die zwar nur als durch einen natürlichen Inſtinkt verboten erſcheinen, auch vor dem Gerichte der Vernunft nicht beſtehen können. Der Weiſe iſt alſo auch aufgeklärt in dem Sinne, daß, was bloß natürlich erſcheint, und wo er ſich den natürlichen Inſtinkt nicht in die Form eines vernünftigen Grun-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 121, 116 — 117, 122.

**) Sext. Empir. adv. Math. XI, §. 190 — 194; *Diog. Laërt. VII*, §. 129, 121.

des zu bringen gewußt hat, — er das Natürliche mit Füßen tritt. Es tritt das, was Naturgesetz oder Natur-Instinkt heißt, dem gegenüber, was als unmittelbar, als allgemein vernünftig gesetzt ist. Z. B. jene Handlungen scheinen auf Empfindungen der Natur zu beruhen, Empfindungen aber sind nicht gedacht; hingegen Eigenthum ist schon etwas Gedachtes an ihm selbst, Anerkanntseyn meines Besitzes von Allen, eines Allgemeinen an ihm selbst, — ist im Gebiete des Verstandes. Deswegen soll der Weise nicht an Jenes gebunden seyn, weil es nicht unmittelbar ein Gedachtes ist; — aber das ist nur der Fehler des Nichtbegreifens. So wie wir gesehen, daß im Theoretischen der Wahrheit gedachtes Einfaches alles Inhalts fähig ist: so auch das Gute, das praktisch Gedachte, alles Inhalts, — und keiner an sich. Einen solchen Inhalt rechtfertigen durch einen Grund, ist eine Verwechselung der Einsicht im Einzelnen mit der Einsicht der ganzen Realität; — diese Oberflächlichkeit der Einsicht, die Etwas nicht anerkennt, weil sie es in diesem und jenem Betracht nicht erkennt: aber eben darum, weil sie nur die nächsten Gründe aufsucht und kennt, nicht wissen kann, ob es nicht andere Seiten und andere Gründe giebt. Solcherlei Gründe lassen Für und Gegen Alles finden: eine Seite, eine Beziehung auf etwas sonst Nothwendiges, das auch als Solches wieder aufgehoben werden kann; oder eine negative Beziehung, Aufheben eines Nothwendigen, das ebenso als geltend oder ungültig betrachtet werden kann.

Die Stoiker setzten zwar die Tugend im Denken, — das Gute, dem Gesetze Gemäße ist das Gedachte, Allgemeine, insofern es ein Gedachtes ist: fanden aber kein konkretes Princip, — formelles, abstraktes Princip, — kein Princip der vernünftigen Selbstbestimmung, kein Princip, wodurch Bestimmtheit, Unterschied herauskäme, sich entwickelte.

So haben sie α) Ratsonnement aus Gründen; sie führen Tugend auf Gründe zurück. Aus Umständen, Zusammenhang,

Folgen, einem Widerſpruch oder Gegenſatz leiten ſie ab; ſo Antonin, Seneka, mit großem Witze, erbaulich. Gründe ſind eine wächſerne Naſe, für Alles giebt es gute Gründe; wie „Eingepflanzt von Natur dieſe Triebe," „Kurzes Leben." Welche Gründe als gute gelten ſollen, hängt vom Zwecke, Intereſſe ab; dieß iſt das Vorausgeſetzte, dieſe geben ihnen Kraft. Deswegen ſind Gründe ein Subjektives überhaupt. Dieſe Weiſe des Nachdenkens über ſich, Raiſonnirens, was ſoll ich thun, führt darauf, ſeinen Zwecken dieſe Reflexions-Ausbreitung durch Scharfſinn, Weitläufigkeit des Bewußtſeyns zu geben; Ich bin es, der dieſe weiſen guten Gründe herbeibringt. Sie ſind nicht die Sache, das Objektive ſelbſt, — Sache meiner Willkür, meines Belieben, Brimborium, wodurch ich mir weitläufig meine edle Geſinnung vormache; das Gegentheil davon iſt die Selbſtvergeſſenheit in der Sache. — In Seneka ſelbſt iſt mehr Praſt und Bombaſt moraliſcher Reflexion, als wahrhafte Gediegenheit. Eines Theils ſein Reichthum, ſeine Pracht der Lebensart iſt ihm entgegengeſetzt worden, — er hatte ſich unermeßliche Reichthümer von Nero ſchenken laſſen;*) anderen Theils kann man ihm ſeinen Zögling, den Nero, entgegenſetzen, — dieſer hält eine von Seneka gemachte Rede.**) — Dieſes Raiſonnement iſt glänzend, oft Rednerei, wie bei Seneka. Man wird angeregt, aber oft nicht befriedigt. Man kann dieß ſophiſtiſch nennen; Scharfſinn und redliche Meinung muß man anerkennen. Das Letzte der Ueberzeugung bleibt aber mangelhaft.

β) Zugleich liegt das höhere, obwohl negativ formelle Princip darin, daß das Gedachte allein als ſolches Zweck und Gut ſey, hiermit in dieſer abſtrakten Form allein, ohne anderen Inhalt (wie Kant's Princip der Pflicht) das ſey, worauf der Menſch den Halt ſeines Selbſtbewußtſeyns gründen und befeſti-

*) Tacitus: Annales XIV, 53; *XIII*, 42.
**) Tacit. Annal. XIII, 3.

gen müſſe, — in der Form des Denkens, d. h. in ſich, in ſeiner Abſtraktion nichts, inſofern es irgend Inhalt für ſich hat, achten und verfolgen. *) Die formelle Feſtigkeit des von Allem abſtrahirenden Geiſtes in ſich ſtellt uns keine Entwickelung objektiver Grundſätze auf: ſondern ein Subjekt, das ſich in dieſer Unwandelbarkeit und — nicht ſtumpfen, ſondern gewollten — Gleichgültigkeit erhält; — Unendlichkeit des Selbſtbewußtſeyns.

Indem das ſittliche Princip der Stoiker bei dieſem Formalismus bleibt, ſo bleibt alles Reden derſelben darein eingeſchloſſen. Ihre Gedanken ſind eben das beſtändige Zurückführen des Bewußtſeyns auf ſeine Einheit mit ſich ſelbſt. Die Kraft des Verſchmähens der Exiſtenz iſt groß, die Stärke dieſes negativen Verhaltens erhaben. Das ſtoiſche Princip iſt ein nothwendiges Moment in der Idee des abſoluten Bewußtſeyns; es iſt auch eine nothwendige Zeiterſcheinung. Denn wenn die Realität der Welt verloren gegangen, wie in der römiſchen Welt, der reale Geiſt, das Leben im abſtrakten Allgemeinen verſchwunden: muß das Bewußtſeyn, deſſen reale Allgemeinheit zerſtört iſt, in ſeine Einzelnheit zurückgehen, und in ſeinen Gedanken ſich ſelbſt erhalten.

Es liegt hierin die Beſtimmung der abſtrakten Freiheit, der abſtrakten Unabhängigkeit. Wenn nun das Bewußtſeyn der Freiheit mein Zweck iſt, ſo ſind in dieſem allgemeinen Zweck alle beſonderen Beſtimmungen verſchwunden: und dieſe beſonderen Beſtimmungen der Freiheit machen die Pflichten, die Geſetze aus; als beſondere Beſtimmungen verſchwinden ſie in dieſer Allgemeinheit der Freiheit, im reinen Bewußtſeyn meiner Selbſtſtändigkeit. Wir ſehen ſo bei ihnen dieſe Stärke des Willens, die das Beſondere nicht zu ſeinem Weſen rechnet, ſich daraus herauszieht; wir ſehen, daß dieß einer Seits wahrhaftes Prin-

*) cf. Senec. de vita beata, c. 8: beata ergo vita est in recto certoque judicio stabilita et immutabilis.

cip iſt, aber anderer Seits zugleich abſtrakt bleibt. Es liegt alſo darin, nicht daß der Zuſtand der Welt ein vernünftiger, ein rechtlicher ſey; ſondern nur das Subjekt, als ſolches, ſoll ſeine Freiheit in ſich behaupten. Alles, was daher nach Außen geht, Welt, Verhältniſſe u. ſ. f. erhält hiermit die Stellung, daß es aufgehoben werden kann; es iſt ſo darin nicht gefordert die reale Harmonie der Vernünftigkeit überhaupt und der Exiſtenz, des Daſeyns, —, oder es liegt darin nicht das, was wir als objektive Sittlichkeit, Rechtlichkeit ausdrücken können. Plato hat das Ideal einer Republik aufgeſtellt, d. h. eines Zuſtandes der Menſchen, der vernünftig iſt; dieſer Zuſtand der Menſchen im Staate, dieß Gelten von Recht, Sitte und Gewohnheit macht die Seite der Realität des Vernünftigen aus. Und nur durch einen ſolchen vernünftigen Zuſtand der Welt iſt es dann konkret geſetzt, daß das Aeußerliche auch dem Inneren entſpricht; dieſe Harmonie iſt dann in dieſem konkreten Sinn vorhanden. Man kann nichts Vortrefflicheres leſen in Rückſicht auf Moral, Stärke des guten Willens, Meditation über ſich ſelbſt, als das, was Markus Antoninus geſchrieben hat; er war Kaiſer der ganzen damals bekannten, kultivirten Erde, und hat ſich auch als Privatmann edel und rechtlich betragen. Allein der Zuſtand des römiſchen Reichs iſt durch dieſen philoſophiſchen Kaiſer nicht verändert worden; und ſein Nachfolger, der von einem anderen Charakter war, war durch nichts gebunden, einen ſo ſchlechten Zuſtand eintreten zu laſſen, als er immer in ſeiner Willkür, Schlechtigkeit lag. Es iſt ein viel höheres, inneres Princip des Geiſtes, des vernünftigen Willens, das ſich auch verwirklicht, ſo daß ein Zuſtand vernünftiger Verfaſſung, ein gebildeter, geſetzlicher Zuſtand wird. Durch ſolche Objektivität der Vernünftigkeit werden die Beſtimmungen, die im Weiſen, im Ideal zuſammenfallen, erſt befeſtigt. Es iſt dann vorhanden ein Syſtem von ſittlichen Verhältniſſen, dieß ſind die Pflichten, ſie ſind in einem Syſtem; ſo iſt jede Beſtimmung an ihrem Orte, eine der

anderen untergeordnet, und die höhere herrſcht. Damit tritt ein, daß das Gewiſſen, was höher iſt wie die ſtoiſche Freiheit, gebunden wird, daß die Beſtimmungen im Geiſte ſich befeſtigen, daß die objektiven Verhältniſſe, die wir Pflichten nennen, auch feſtgehalten werden nach der Weiſe des rechtlichen Zuſtandes, und daß ſie auch im Gewiſſen gelten als feſte Beſtimmungen. Das Gewiſſen iſt, daß dieſe Pflichten nicht bloß als geltend erſcheinen, ſondern auch in mir gelten als gewiß, den Charakter des Allgemeinen in mir haben, innerlich anerkannt ſind. Da iſt denn Harmonie des vernünftigen Willens und der Realität; und dieſe iſt einer Seits ſittlich, — geſetzlicher, rechtlicher Zuſtand, objektive Freiheit, Syſtem der Freiheit, das als Nothwendigkeit exiſtirt: anderer Seits iſt das Gewiſſen vorhanden, und ſo iſt das Vernünftige in mir real. Zu dieſem Konkreteren als abſtrakte Sittlichkeit einmal, und das andere Mal als in mir, der ein Gewiſſen hat, iſt das ſtoiſche Princip noch nicht gekommen. Die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns in ſich iſt die Grundlage, hat aber noch nicht ſeine konkrete Geſtalt; und das Verhältniß, was zur Glückſeligkeit gemacht worden iſt, iſt nur als ein Gleichgültiges, ein Zufälliges beſtimmt, was aufgegeben werden muß. Im konkreten Princip des Vernünftigen iſt der Zuſtand der Welt, meines Gewiſſens nicht gleichgültig.

Dieß iſt das Allgemeine der ſtoiſchen Philoſophie; das, worauf es ankommt, iſt, den Standpunkt, das Hauptverhältniß derſelben zu erkennen. In der römiſchen Welt iſt es eine ganz konſequente und dem Zuſtande entſprechende Stellung, die ſich das Bewußtſeyn darin gegeben hat; in der römiſchen Welt iſt daher beſonders die ſtoiſche Philoſophie zu Hauſe geweſen. Die edlen Römer haben daher nur das Negative bewieſen, dieſe Gleichgültigkeit gegen Leben, gegen alles Aeußerliche; ſie haben nur auf ſubjektive oder negative Weiſe groß ſeyn können, in Weiſe eines Privat-Mannes. Auch die römiſchen Rechtsgelehrten ſollen ſtoiſche Philoſophen geweſen ſeyn; einmal aber findet

man, daß unſere Lehrer des römiſchen Rechts von der Philoſophie ganz ſchlecht ſprechen: anderer Seits aber begehen ſie die Inkonſequenz, daß ſie es den römiſchen Rechtsgelehrten zum Ruhme nachſagen, Philoſophen geweſen zu ſeyn. So viel ich vom Recht verſtehe, ſo habe ich bei den Römern nichts von Gedanken, von Philoſophie, vom Begriff darin finden können. Wenn man Verſtandes-Konſequenzen, konſequentes Denken logiſches Denken nennt: ſo kann man ſie wohl Philoſophen heißen; dieß findet ſich aber auch bei Herrn Hugo, der doch wahrlich keinen Anſpruch darauf macht, ein Philoſoph zu ſeyn. Verſtandes-Konſequenz und philoſophiſcher Begriff iſt zweierlei. — Bei Seneka finden wir viel Erbauliches, Erweckendes, Bekräftigendes für das Gemüth, geiſtreiche Antitheſen, Rhetorik, Scharfſinnigkeit der Unterſcheidung; aber wir empfinden zugleich Kälte, Langeweile über dieſe moraliſchen Reden.

Wir gehen nun zum Gegenſatz der ſtoiſchen Philoſophie, zum Epikureismus über.

B. Epikur.

Ebenſo ausgedehnt, oder noch ausgedehnter war die epikureiſche Philoſophie. Denn als die politiſche Exiſtenz und die ſittliche Wirklichkeit Griechenlands untergegangen, und ſpäter auch die römiſche Kaiſerwelt von der Gegenwart nicht befriedigt war: zog ſie ſich in ſich ſelbſt zurück, und ſuchte dort das Rechte und Sittliche, was im allgemeinen Leben nicht mehr vorhanden war. Epikur's Philoſophie macht das Gegenſtück zum Stoicismus, der das Seyn als Gedachtes — den Begriff — als das Wahre ſetzte; Epikur das Seyn nicht als Seyn überhaupt, ſondern als Empfundenes, das Bewußtſeyn in der Form der Einzelnheit als das Weſen, — Aufnahme des Cyrenaismus in größere Wiſſenſchaftlichkeit. Inzwiſchen erhellt ſchon von ſelbſt, wenn das empfundene Seyn als das Wahre gilt, daß damit überhaupt die Nothwendigkeit des Begriffs aufgehoben wird, Alles auseinan-

derfällt ohne ſpekulatives Intereſſe, und vielmehr die gemeine Anſicht der Dinge behauptet wird; in der That geht's nicht über die Anſicht des gemeinen Menſchenverſtandes hinaus, oder vielmehr Alles iſt herabgeſetzt zum gemeinen Menſchenverſtand. Was früher als beſondere Schulen erſchien, cyniſche und cyrenaiſche, ging die erſte in die ſtoiſche, die andere in die epikureiſche über: — Cynismus und Cyrenaismus in Wiſſenſchaft gebracht. Die Cyniker ſagten auch, der Menſch müſſe ſich auf die einfache Natur einſchränken; dieſes ſuchten ſie in den Bedürfniſſen. Die Stoiker ſetzten dieß aber in die allgemeine Vernunft; ſie haben das cyniſche Princip zum Gedanken erhoben. Ebenſo hat Epikur das Princip, daß das Vergnügen Zweck ſey, in den Gedanken erhoben: Luſt iſt durch den Gedanken zu ſuchen, in einem Allgemeinen, welches durch den Gedanken beſtimmt iſt. Wenn bei der ſtoiſchen Philoſophie das Denken des Logos, des Allgemeinen, das Feſthalten daran das Princip war: ſo iſt hier das Entgegengeſetzte, nämlich die Empfindung, das unmittelbar Einzelne das Princip. Bei der Betrachtung dieſer Philoſophie müſſen wir aber alle gewöhnlichen Vorſtellungen von Epikureismus ablegen.

Leben: Der Stifter deſſelben, Epikur, wurde Ol. 109, 3 (342 v. Chr. Geburt) geboren; alſo vor Ariſtoteles Tode (Ol. 114, 3). Er iſt aus dem Dorfe Gargettus im athenienſiſchen Gebiete.*) Seine Gegner, beſonders die Stoiker, haben ihm eine unſägliche Menge ſchlechter Sachen nachgeſagt, kleinlicher Anekdoten über ihn erdichtet. Er hatte arme Eltern; ſein Vater Neokles war Dorfſchulmeiſter, ſeine Mutter Chärreſtrata eine Hexe, d. h. die ſich, wie die thrakiſchen und theſſaliſchen Frauen, mit Beſchwörungs- und Bezauberungsformeln, welches damals ganz allgemein war, Geld verdiente.**) Sein Vater — und damit auch Epikur — zog mit einer athenienſiſchen Kolo-

*) *Diog. Laërt. X*, §. 11, 1.
**) *eod* §. 3 — 8.

nie nach Samos, mußte jedoch auch hier, weil ſein Stück Land zu der Ernährung ſeiner Familie nicht hinreichte, Kindern Unterricht geben. *) In einem Alter von 18 Jahren, (ungefähr) zu der Zeit, als Ariſtoteles gerade in Chalcis lebte, kehrte Epikur wieder nach Athen zurück. Wie ſchon in Samos, ſo jetzt noch mehr in Athen ſtudirte er beſonders Demokrit's Philoſophie; und hat außerdem mit verſchiedenen der damaligen Philoſophen, Xenokrates, dem Platoniker, und Theophraſt, Ariſtoteles' Schüler, Umgang gehabt. Epikur zwölf Jahr alt, las mit ſeinem Lehrer den Heſiod vom Chaos, woraus Alles ausgegangen. **) Sonſt hat er ſich auch einen *αὐτοδίδακτος* genannt, ***) in dem Sinne, daß er ſeine Philoſophie ganz aus ſich ſelber producirt habe; aber weder iſt gerade damit nicht zu meinen, daß er nicht bei anderen Philoſophen gehört, noch Anderer Schriften ſtudirt hat. Es kann auch nicht ſo verſtanden werden, daß er in ſeiner Philoſophie in Anſehung des Inhalts ganz originell geweſen; denn, wie ſpäter erinnert werden wird, ſo iſt beſonders ſeine phyſiſche Philoſophie die Leucipp's und Demokrit's. Er trat zuerſt als Lehrer einer eigenen Philoſophie auf Lesbos in Mitylene und dann in Lampſakus in Klein-Aſien auf, aber ohne eben viele Zuhörer, trieb ſich da mehrere Jahre herum. Nachher kehrte er aber etwa im 36. Jahre ſeines Alters nach Athen, in den eigentlichen Mittelpunkt der Philoſophie, zurück, kaufte ſich da nach einiger Zeit einen Garten, wo er lebte unter ſeinen Freunden, und docirte daſelbſt. Er lebte, bei einem ſchwächlichen Körper, der ihm mehrere Jahre nicht erlaubte, vom Seſſel aufzuſtehen, durchaus regelmäßig und höchſt frugal, und ganz ohne weitere Geſchäfte den Wiſſenſchaften. †) Sogar Cicero,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 1; *Cicero: de natura Deorum I*, 26.

**) *Diog. Laërt. X*, §. 1, 12—13, 2; *Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p.* 1230—1231; *Sext. Empir. adv. Math. X*, §. 18.

***) *Sext. Empir. adv. Math. I*, §. 3; *Diog. Laërt. X*, §. 13.

†) *Diog. Laërt. X*, §. 15, 2, 7, 10—11; *Bruck. l. l T. I, p.* 1233, 1236.

der fade von ihm ſpricht, giebt ihm doch das Zeugniß, daß er ein warmer Freund geweſen; daß Niemand läugnen könne, er ſey ein guter, freundlicher, menſchenliebender, milder (bonum, comem et humanum) Mann geweſen.*) Diogenes Laertius rühmt insbeſondere ſeine Milde, Verehrung ſeiner Eltern, Freigebigkeit gegen ſeine Brüder, und Menſchenfreundlichkeit gegen Alle. Er ſtarb im 71. Jahre ſeines Alters, an Steinbeſchwerden; er ließ ſich vorher in ein warmes Bad bringen, trank einen Becher Weins, und empfahl ſeinen Freunden, ſeiner Lehren eingedenk zu ſeyn.**)

Und kein Lehrer hat bei ſeinen Schülern ſo viel Liebe und Verehrung erhalten als Epikur. Sie lebten in ſolcher Innigkeit, daß ſie den Vorſatz faßten, ihr Vermögen zuſammenzulegen, und ſo in einer bleibenden Geſellſchaft, wie einer Art von pythagoreiſchem Bunde, fortzudauern. Jedoch verbot ihnen dieß Epikur ſelbſt, weil dieß ſelbſt ſchon ein Mißtrauen auf Bereitwilligkeit verrathe; unter ſolchen aber, die ſich mißtrauen können, keine Freundſchaft, Einigkeit, treue Anhänglichkeit Statt fände.***) — Nach ſeinem Tode wurde er von ſeinen Schülern in ſehr geehrtem Andenken erhalten; ſie führten ſein Bildniß überall in Ringen, auf Bechern gegraben, und blieben überhaupt ſeinen Lehren ſo getreu, daß es bei ihnen für eine Art von Vergehen galt, daran etwas zu ändern (in der ſtoiſchen Philoſophie iſt dagegen fortgearbeitet worden), und ſeine Schule einem feſten geſchloſſenen Staate in Anſehung der Lehre glich.†) Warum, davon liegt der Grund, wie wir ſehen werden, in ſeinem Syſteme. Daher denn auch weiter in wiſſenſchaftlicher Rückſicht keine berühmten Schüler deſſelben angeführt werden

*) *Cicero: de finibus II*, 25.
**) *Diog. Laërt. X*, §. 10, 15.
***) *Diog. Laërt. X*, §. 11.
†) *Cicero: de finib. V*, 1; *Eusebius: Praep. evangel. XIV*, 5.

können; ſeine Philoſophie hat keinen Fortgang und keine Entwickelung, freilich auch keine Entartung gehabt. Es wird zum Lobe der epikureiſchen Philoſophie nachgeſagt, daß „nur ein einziger der Schüler Epikur's, Metrodor, zum Karneades übergegangen; ſonſt habe ſie, durch ununterbrochene Nachfolge von Lehre und Dauer, alle übertroffen, da die übrigen ausgingen und unterbrochen wurden.“ *) Und als Karneades auf dieſe Anhänglichkeit an Epikur aufmerkſam gemacht wurde, ſagte er: „Ein Mann kann wohl zum Eunuchen, aber ein Eunuch nie wieder zum Manne werden.“ **) Epikur hat keine berühmten Schüler gehabt, die die Lehre eigenthümlicher behandelten und ausführten; nur ein gewiſſer Metrodorus ſoll einige Seiten weiter ausgeführt haben. ***)

Epikur ſelbſt ſchrieb während ſeines Lebens eine unſägliche Menge Schriften, ſo daß er, wenn bei Chryſipp abgerechnet wurde, was er aus Anderen oder ſich ſelbſt kompilirt, ein viel fruchtbarerer Schriftſteller geweſen. Die Anzahl ſeiner Schriften ſoll ſich auf 300 belaufen haben (Chryſipp ſchrieb eigentlich in Rückſicht auf Epikur mit ihm in die Wette); †) dieſe haben wir nicht, ſchwerlich iſt ihr Verluſt ſehr zu bedauern. Gottlob, daß ſie nicht mehr vorhanden ſind! Die Philologen würden große Mühe damit haben.

Diogenes Laertius (Buch X) iſt Hauptquelle, aber ſchaal genug; beſſer wär's bei Epikur ſelbſt, doch kennen wir genug von ihm, um das Ganze zu würdigen. Vor einigen Jahren iſt ein Fragment einer ſeiner Schriften in Herkulanum zum Vorſchein gekommen und abgedruckt worden (Epicuri Fragmenta libri II et XI de natura, illustr. Orellius Lipsiae 1818; Nachdruck der neapolitaniſchen Ausgabe); aber es iſt nicht viel daraus zu

*) *Diog. Laërt. X*, §. 9.
**) *cf. Diog. Laërt. IV*, §. 43.
***) *cf. Diog. Laërt. X*, §. 24.
†) *Diog. Laërt. X*, §. 26.

lernen, und nur zu deprecciren, daß nicht alle. Von der Philoſophie Epikur's iſt uns durch Cicero, Sextus Empirikus, Seneka und Diogenes von Laerte, der darüber ſehr weitläufig iſt in einem ganzen Buche, hinlänglich viel bekannt, und ſo gute Darſtellungen, daß uns die in Herkulanum aufgefundene, von Orelli nachgedruckte Schrift Epikur's ſelbſt keine neuen Aufſchlüſſe und Bereicherungen gegeben hat.

Was nun die epikureiſche Philoſophie betrifft, ſo iſt ſie in der That nicht als die Behauptung eines Syſtems der Begriffe, ſondern im Gegenſatze dagegen, des Vorſtellens anzuſehen, — des ſinnlichen Seyns, als ſinnliches Seyn aufgenommen, der gewöhnlichen Weiſe des Anſchauens. Im Gegenſatze zu der ſtoiſchen Philoſophie hat Epikur das ſinnliche Seyn, die Empfindung zur Grundlage und Richtſchnur der Wahrheit gemacht. Die nähere Beſtimmung, wie ſie dieſes ſey, hat er in ſeiner ſogenannten Kanonik angegeben. Wie bei den Stoikern haben wir — zuerſt — davon zu ſprechen, wie Epikur das Kriterium der Wahrheit beſtimmt hat; das Zweite iſt ſeine Natur-Philoſophie; und das Dritte endlich ſeine Moral.

1. Kanonik.

Das Kriterium iſt eigentlich die Logik Epikur's, die er Kanonik genannt hat; es iſt die Beſtimmung, Auseinanderſetzung der Momente, die die Regel deſſen ausmachen, was Wahrheit iſt. In Anſehung der Erkenntniß giebt er drei Stufen an, „wodurch die κριτήρια der Wahrheit beſtimmt ſeyn ſollen: dieſe ſind die Empfindungen überhaupt und dann die Anticipationen (προλήψεις)," — in Anſehung des Theoretiſchen; „und dann die Leidenſchaften," Triebe und Neigungen, — in Anſehung des Praktiſchen. *)

a. Nach Epikur hat das Kriterium drei Momente. Die

*) Diog. Laërt. X, §. 31.

drei Stufen der Erkenntniß ſind erſtens die Empfindung; zweitens die προλήψις, Vorſtellung; drittens die Meinung (δόξα).

α. Seite des Aeußeren. „Die Empfindung iſt alogiſch, ohne Grund," — das an und für ſich Seyende, nur ein Gegebenes. „Denn ſie wird nicht von ſich ſelbſt bewegt, noch, von einem Anderen bewegt, kann ſie" von dem, was ſie iſt, „etwas weg nehmen oder dazu thun;" ſondern ſie iſt eben, wie ſie iſt. „Noch kann Etwas ſie kritiſiren oder widerlegen (ἐλέγξαι). Denn weder kann die ähnliche Empfindung die ähnliche beurtheilen" (einerlei Arten des Geſichts); „denn ſie ſind beide von gleicher Kraft," gelten beide gleich viel. Sie für ſich muß mithin jede andere Empfindung gelten laſſen. „Noch die unähnliche die unähnliche; denn ſie gelten jede für etwas Verſchiedenes (οὐ τῶν αὐτῶν κριτικαί)," — Roth und Blau. Das iſt richtig, jede iſt einzeln. So ſind die Empfindungen allerdings, jede iſt eine Empfindung für ſich; die eine kann nicht eine Regel ſeyn, ein Kritiſirendes für eine andere. Und die unähnliche hat kein Recht gegen eine andere; denn ſie gelten alle für ſich. „Noch eine fremde Empfindung die fremde; denn wir geben auf alle Acht. Auch das Denken kann die Empfindung nicht kritiſiren; denn alles Denken ſelbſt hängt von der Empfindung ab," — ſie iſt ſein Inhalt. Aber die Empfindung kann ſich ieren. „Die Wahrheit des Empfundenen wird erſt dadurch bewährt, daß das Empfinden beſteht (τὰ ἐπαισθήματα ὑφεστάναι)," — daß es eine feſte Grundlage wird, daß es ſich konſtatirt in der Wiederholung und ſo fort. „Das Sehen, Hören iſt etwas Bleibendes, wie das Schmerzen." Dieſes Bleibende, ſich Wiederholende iſt das Feſte, Beſtimmte; das iſt die Grundlage von Allem, was wir für wahr halten. Dieſe bleibende Empfindung wird nun vorgeſtellt; und das iſt die προλήψις. „Deswegen kann denn auch das Unbekannte (τὰ ἄδηλα, das Nichterſcheinende, Nichtempfundene) durch das Erſcheinende (das Empfin-

den) bezeichnet werden;" — ein Unbekanntes kann vorgeſtellt werden nach der Art bekannter Empfindung. Was nicht unmittelbar empfunden wird, — davon nachher beſonders bei der phyſiſchen Wiſſenſchaft. „Alle" unbekannten, nicht empfindbaren „Gedanken ſind von den Empfindungen ausgegangen (geworden), ſowohl nach der Zufälligkeit ihres Entſtehens, daß ſie einfallen, als nach dem Verhältniſſe, Aehnlichkeit und Verbindung; wobei das Denken auch etwas beiträgt. (Die Einbildungen der Wahnſinnigen oder des Traumes ſind ebenfalls wahr; denn ſie bewegen, es bewegt aber nicht, was nicht iſt.)" Das Feſte iſt das Empfinden; und das Unbekannte muß nach der bekannten Empfindung beſtimmt, aufgefaßt werden. Jede Empfindung iſt für ſich, jede iſt etwas Feſtes; und ſie iſt wahr, inſofern ſie ſich als feſt zeigt. *) Wir hören Epikur ſprechen, wie man es im gemeinen Leben hört: Was ich ſehe, höre, oder die ſinnliche Anſchauung überhaupt enthält das Seyende; jedes ſo ſinnlich Angeſchaute iſt für ſich. Dieß Roth iſt dieß Roth, Blau iſt Blau; es widerlegt, negirt Eins das Andere nicht: alle gelten neben einander, ſind gleichgültig, Eins gilt, wie das Andere. Für's Denken ſelbſt ſind dieſe angeſchauten Dinge der Stoff und Inhalt; das Denken bedient ſich ſelbſt immer der Bilder. Bei der Verknüpfung dieſer Vorſtellungen trägt das Denken auch bei; es iſt das formelle Verknüpfen derſelben.

β. Seite des Inneren. „Die Prolepſis iſt nun gleichſam der Begriff" (das Innere), „oder die richtige Meinung, oder der Gedanke, oder das allgemeine inwohnende Denken; es iſt nämlich die Erinnerung deſſen, was oft erſchienen iſt," — das Bild. „Z. B. wenn ich ſage, dieß iſt ein Menſch, ſo erkenne ich durch die Prolepſis ſogleich ſeine Geſtalt, indem die Empfindungen vorangingen." Durch dieſe Wiederholung wird ſie zu einer feſten Vorſtellung in mir; dieſe Vorſtellungen ſind

*) *Diog. Laërt. X*, §. 31—32.

etwas Beſtimmtes in uns, und zwar etwas Allgemeines. Freilich haben die Epikureer nicht die Allgemeinheit in der Form des Denkens gebraucht: ſondern nur geſagt, ſie komme dadurch, daß Etwas oft erſchienen ſey. Dieſes wird dann feſtgehalten durch den Namen, das ſo in uns entſtandene Bild bekommt einen Namen. „Jedes Ding hat durch den ihm zuerſt beigelegten Namen ſeine Evidenz, Enargie, Deutlichkeit.“ *) Name iſt Beſtätigung, Setzen der Identität, des Einen. Die Evidenz, die Epikur ἐνάργεια nennt, iſt eben dieß Wiedererkanntwerden des Sinnlichen durch Subſumtion unter die ſchon im Beſitz ſeienden und durch den Namen befeſtigten Vorſtellungen; die Evidenz einer Vorſtellung iſt, daß man ein Sinnliches beſtätigt als dem Bilde entſprechend. Es iſt das der Beifall, den wir bei den Stoikern als eine Zuſtimmung des Denkens geſehen haben, die einen Inhalt giebt: das Denken erkennt das Ding als das Seinige, nimmt es in ſich auf; — dieß iſt jedoch nur formell geblieben. Hier iſt auch Einheit der Vorſtellung des Gegenſtands mit ſich ſelbſt als Erinnerung im Bewußtſeyn, aber die von Sinnlichem ausgeht; das Bild, die Vorſtellung iſt das Zuſtimmende zu einer Empfindung. Wiedererkennen des Gegenſtandes iſt Auffaſſen; aber nicht als Gedachtes, ſondern Vorgeſtelltes. Auffaſſen gehört der Erinnerung, dem Gedächtniſſe an. Das höchſte Ideelle iſt der Name. Namen iſt etwas Allgemeines, gehört dem Denken an, macht das Vielfache einfach; aber ſo, daß ſeine Bedeutung und Inhalt das Sinnliche iſt, und nicht als dieß Einfache gelten ſoll, ſondern als Sinnliches. Hierdurch iſt ſtatt des Wiſſens die Meinung begründet.

γ. Die Meinung endlich iſt nun nichts Anderes, als eben jetzt die Beziehung jener allgemeinen Vorſtellung (und jenes Bildes), die wir in uns haben, auf einen Gegenſtand (auf eine Empfindung oder Anſchauung); — das Urtheilen. Denn in

*) *Diog. Laërt. X*, §. 33.

der πρόληψις haben wir das anticipirt, was in der Anſchauung vorkommt; und danach ſprechen wir aus, ob Etwas ein Menſch, ein Baum ſey, oder nicht. „Die Meinung hängt von einem vorhergehenden Enargiſchen ab, worauf wir Etwas beziehen, wenn wir fragen, woher wiſſen wir, daß dieß ein Menſch iſt oder nicht. Dieſe Subſumtion, δόξα oder auch ὑπόληψις, kann entweder wahr oder falſch ſeyn: jenes, wenn die Anſchauung durch das Zeugniß" (der πρόληψις) „beſtätigt wird, oder nicht widerſprochen wird; dieſes, wenn nicht." *) Die Meinung iſt nämlich eine Vorſtellung als Anwendung ihrer, als einer ſchon gehabten, des Typus, auf einen vorſtehenden Gegenſtand, der dann unterſucht wird, ob die Vorſtellung von ihm mit ihm übereinſtimme. Die Meinung iſt wahr, wenn ſie beſtätigt wird, mit dem Typus übereinſtimmt. Die Meinung hat ihr Kriterium an der Empfindung, ob ſie ſich als daſſelbe wiederholt. Dieß iſt ebenſo das ganz Gewöhnliche: Wenn wir eine Vorſtellung haben, bedarf es des Zeugniſſes, daß wir dieß geſehen haben oder jetzt ſehen.

Dieß ſind die drei ganz einfachen Momente. Aus der Empfindung formirt ſich ein Bild; Bild iſt die Empfindung auf allgemeine Weiſe; dieß ſubſumirt unter die Prolepſis giebt eine Meinung, eine δόξα. Wir haben Empfindungen, z. B. blau, ſauer, ſüß u. ſ. f.; dadurch formiren ſich allgemeine Vorſtellungen, dieſe haben wir; und wenn uns wieder ein Gegenſtand vorkommt, ſo erkennen wir, daß dieß Bild dieſem Gegenſtande entſpricht. Dieß iſt das ganze Kriterium. Es iſt ein ganz trivialer Gang; denn er bleibt ſtehen bei den erſten Anfängen des ſinnlichen Bewußtſeyns, der Anſchauung, der unmittelbaren Anſchauung eines Gegenſtandes. Die nächſte Stufe iſt

*) Diog. Laërt. X, § 33—34: ... τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν.

allerdings die, daß die erſte Anſchauung ſich zu einem Bilde formirt, zu einem Allgemeinen, — und dann die Subſumtion des Gegenſtandes, der gegenwärtig iſt, unter dieß allgemeine Bild. Es wird alſo hier von der äußerlichen Empfindung angefangen; — und von dieſem Empfinden über Seyendes, Aeußerliches werden unterſchieden die Affekte, die innerlichen Empfindungen.

b. Die „Affekte," die innerlichen Empfindungen geben die Kriterien für das Praktiſche. „Sie ſind gedoppelter Art," entweder angenehm oder unangenehm, haben „Vergnügen" (Befriedigung), „und Schmerz; jenes erſte iſt eigenthümlich als dem Empfindenden angehörig," das Poſitive, „der Schmerz aber als ihm fremde," das Negative. Sie ſind das Beſtimmende des Handelns. Dieſe Empfindungen ſind der Stoff, aus dem ſich allgemeine Vorſtellungen bilden über das, was mir Schmerz oder Vergnügen macht (ſie ſind wieder als bleibend προλήψεις, die δόξα iſt wieder Beziehung der Vorſtellung auf die Empfindung); und danach beurtheile ich die Gegenſtände, die Neigungen, Begierden u. ſ. f. Dieſe Meinung iſt es, durch welche dann „der Entſchluß, Etwas zu thun oder zu meiden, beſtimmt wird." *) Dieß macht nun die ganze Kanonik des Epikur aus, — die allgemeine Richtſchnur für die Wahrheit. Sie iſt ſo einfach, daß es nichts Einfacheres geben kann, — abſtrakt, aber auch ſehr trivial; und mehr oder weniger im gewöhnlichen Bewußtſeyn, welches zu reflektiren anfängt. Es ſind gemeine pſychologiſche Vorſtellungen; ſie ſind ganz richtig. Aus den Empfindungen machen wir uns Vorſtellungen, als das Allgemeine; dadurch wird es bleibend. Die Vorſtellungen werden ſelbſt (bei der δόξα) durch Empfindungen geprüft, ob ſie bleibend ſind, ſich wiederholen. Das iſt im Ganzen richtig, aber ganz oberflächlich; es iſt der erſte Anfang, die Mechanik des Vorſtellens in Anſehung der erſten Wahrnehmungen.

*) *Diog. Laërt. X*, §. 34.

Es iſt über dieſen noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Beſtimmungen in ſich ſelbſt enthält; und dieſe ſind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten. Jetzt ſprechen ſogar Skeptiker von Thatſachen des Bewußtſeyns; dieſes Gerede iſt gar nicht weiter, als dieſe epikureiſche Kanonik.

2. Metaphyſik.

Das Zweite iſt nun die Metaphyſik. Wir empfinden die Dinge, dieſe Dinge geben uns Bilder; dieß ſind unſere — nicht Begriffe, ſondern — Vorſtellungen. Und ſie ſind wahr, wenn die Empfindung der Dinge, worauf wir ſie beziehen oder anwenden, ihnen zuſtimmt; falſch, wenn nicht. Sie ſind auch wahr, wenn das Zeugniß des Sinnlichen ihnen nicht widerſpricht; — dieſe Art von Wahrheit haben die Vorſtellungen von Solchem, was nicht geſehen wird. Z. B. Begreifen der himmliſchen Erſcheinungen: Hier können wir nicht näher hinzutreten, — etwas nur ſehen, aber nicht die ganze Vollſtändigkeit der ſinnlichen Empfindung von denſelben haben; wir wenden alſo das, was ſonſt aus anderen Empfindungen uns bekannt iſt, auf ſie an, inſofern ein Umſtand an ihnen vorkommt, der auch in dieſer Empfindung, Vorſtellung ſich findet. Wie wir zu Vorſtellungen von Solchem kommen, das nicht empfunden wird, ſcheint eine Denkthätigkeit zu ſeyn, welche dieß von anderen ableitet; wir werden aber gleich näher ſehen, wie die Seele dazu kommt. Empfindung und Anſchauung betrachten wir ſogleich als ein Verhältniß von uns zu äußerlichen Dingen, und theilen ſie ſogleich ſo, daß ſie in mir, und daß ein Gegenſtand außer mir iſt. Die Frage iſt nun, wie wir zu dieſer Vorſtellung kommen; — oder die Empfindungen ſind nicht gleich Vorſtellungen, und ſie erfordern einen äußerlichen Gegenſtand. Ueber die objektive Weiſe überhaupt, wie nun das von Außen in uns hinein kommt, — die Beziehung unſerer ſelbſt auf den Gegenſtand,

wodurch eben Vorſtellungen entſtehen, — darüber hat Epikur nun folgende Metaphyſik aufgeſtellt:

„Aus der Oberfläche der Dinge," ſagt er, „geht ein beſtändiger Fluß aus, der für die Empfindung nicht bemerkbar iſt" (denn ſonſt müßten ſie abnehmen) und ſehr fein; „und dieß darum, wegen der entgegengeſetzten Erfüllung, weil das Ding ſelbſt immer noch voll bleibt" (beharrt) „und die Erfüllung im Feſten lange dieſelbe Ordnung und Stellung der Atomen behält" (ſich nicht verändert, nicht leidet). „Und die Bewegung dieſer ſich ablöſenden Oberflächen iſt äußerſt ſchnell in der Luft, weil es nicht nöthig iſt, daß das Abgelöſte eine Tiefe hat," etwas Solides iſt; es ſey nur Fläche. Epikur ſagt: „Die Empfindung widerſpreche einer ſolchen Vorſtellung nicht, wenn man darauf Acht gebe" (zuſehe), „wie die Bilder ihre Wirkungen machen; ſie bringen eine Uebereinſtimmung, eine Sympathie von dem Aeußeren zu uns hervor. Alſo geht von ihnen Etwas" (das Feine) „über, daß in uns ſo Etwas ſey, als Außen." Dieſes kommt alſo auf ideelle Weiſe (durch Oberfläche) in uns. „Und dadurch, daß der Ausfluß in uns hineingeht, wiſſen wir vom Beſtimmten einer Empfindung; das Beſtimmte liegt in dem Gegenſtande, und fließt ſo in uns hinein." *) Dieß iſt eine ganz triviale Weiſe, ſich die Empfindung vorzuſtellen. Epikur hat ſich das leichteſte und auch jetzt noch gewöhnliche Kriterium des Wahren, inſofern es nicht geſehen wird, genommen: Daß ihm das, was geſehen, gehört wird, nicht widerſpricht. Denn in der That, ſolche Gedankendinge, wie Atome, Ablöſen von Oberflächen und dergleichen bekommt man nicht zu ſehen. Man bekommt freilich etwas Anderes zu ſehen und zu hören; aber das Geſehene, — und Vorgeſtellte, Eingebildete, hat Beides gut neben einander Platz. Beides auseinanderfallen gelaſſen, wider-

*) Diog. Laërt. X, §. 48 — 49.

ſpricht ſich nicht; denn der Widerſpruch kommt erſt in der Beziehung.

„Irrthum," ſagt Epikur ferner, „entſteht, wenn durch die Bewegung in uns ſelbſt an der eingewirkten Vorſtellung eine ſolche Veränderung vorgeht, daß" die Empfindung nicht rein ſey, alſo „die Vorſtellung nicht mehr das Zeugniß der Empfindung für ſich erlangt. Es gäbe keine Wahrheit, keine Aehnlichkeit unſerer Vorſtellungen, die wir wie in Bildern empfangen oder in Träumen oder ſonſt auf eine Weiſe, wenn nicht Etwas wäre, worauf wir unſer Wahrnehmen gleichſam auswerfen. Unwahrheit wäre nicht, wenn wir nicht eine andere Bewegung in uns ſelbſt empfingen, die zwar dem Hereingehen der Vorſtellung entſpricht und ihr anpaſſend iſt, aber zugleich eine Unterbrechung hat." Irrthum iſt nur Verrücken der Bilder in uns. „Irrthum entſteht nicht aus der Bewegung, ſondern davon, daß wir in ſie eine Unterbrechung machen, die Vorſtellung eine Unterbrechung erleidet." *) Es iſt ſo geſprochen von einer Bewegung, die wir in uns ſelbſt anfangen, die zugleich eine Unterbrechung des Einfluſſes der Vorſtellung iſt. Dieſe eigene Bewegung nennt Epikur eine Unterbrechung; und wie dieſe beſchaffen iſt, wird ſpäterhin näher vorkommen. Auf dieſe dürftigen, zum Theil auch dunkel vorgetragenen, oder ungeſchickt von Diogenes Laertius ausgezogenen Stellen reducirt ſich die epikureiſche Theorie des Erkennens; es iſt nicht möglich, eine dürftigere zu haben. Das Erkennen nach der Seite des Denkens beſtimmt ſich allein als eine eigene Bewegung, die eine Unterbrechung macht. Die Dinge haben wir ſchon Erfüllte genannt, die Epikur als eine Menge von Atomen betrachtet. Zu dem Atomen iſt das Leere das andere Moment, die Unterbrechung, Porus, — das Negative iſt auch affirmativ, die Seele; und indem der Strom der Atome von dem Leeren unterbrochen wird, iſt ein Stemmen gegen dieſen Fluß möglich. Nur bis zu dieſer

*) *Diog. Laërt. X*, §. 50 — 51.

Negativität iſt Epikur gekommen; wir ſehen Etwas, und ſehen davon hinweg, — d. h. wir unterbrechen jenes Einſtrömen. Was nun aber dieſe unterbrechende Bewegung jetzt für ſich iſt, darüber weiß Epikur weiter nichts. Dieſe Unterbrechung (durch uns, das Denken, gemacht) hängt mit den weiteren Vorſtellungen Epikur's zuſammen. Was dieſe eigene Bewegung, Unterbrechung, näher betrifft, ſo iſt in Anſehung ihrer auf die Grundlage oder das Anſich des epikureiſchen Syſtems weiter zurückzugehen.

Allgemeine Metaphyſik. Weiter hat Epikur ſich über das Atome ſelbſt erklärt; aber doch nicht weiter als Leucippus und Demokritus. Das Weſen Epikur's, die Wahrheit der Dinge, iſt nämlich, wie bei Leucipp und Demokrit, die Atomen und das Leere. Sie ſind das körperliche Anſich; das Leere iſt das Princip der Bewegung, ſcheint überhaupt ſein Negatives zu ſeyn, das in ſeiner Vorſtellung vorkommen mußte. „Die Atomen haben keine Eigenſchaft, außer Figur, Schwere und Größe.“ Die Atome als Atome müſſen unbeſtimmt bleiben; aber ſie ſind zu der Inkonſequenz genöthigt geweſen, ihnen Eigenſchaften zuzuſchreiben: quantitativ Größe und Figur, — qualitativ die Schwere. Schwere kann abſtraktes Fürſichſeyn ſeyn; Figur, Größe iſt aber nicht mehr Atom. Das an ſich ganz Untheilbare kann weder Figur noch Größe haben; und ſelbſt die Schwere, die Richtung auf etwas Anderes, iſt dem Repelliren des Atoms entgegengeſetzt. „Alle Eigenſchaft iſt der Veränderung unterworfen; die Atomen aber ändern ſich nicht. In allen Auflöſungen des Zuſammengeſetzten muß etwas Feſtes und Unauflösliches bleiben, welches keine Veränderung in das, was nicht iſt, noch aus dem Nichtſeyn in das Seyn mache. Dieß Unveränderliche ſind daher einige Körper und Figurationen. Die Eigenſchaften ſind eine gewiſſe Beziehung der Atomen auf einander.“ *) Das Berührbare haben wir als den Grund der Ei-

*) *Diog. Laert. X*, §. 54—55.

genſchaften bei Ariſtoteles ſchon geſehen;*) — eine Unterſcheidung, die unter verſchiedenen Geſtalten noch immer gemacht, und immer zu machen iſt, — gewöhnlich vorkommt: Gegenſatz von Grundeigenſchaften, eben Schwere, Figur und Größe, — und abgeleiteten oder ſinnlichen Eigenſchaften, nur in Beziehung auf uns. Dieß iſt häufig ſo verſtanden worden, als ob die Schwere in dem Dinge, die anderen Eigenſchaften nur in unſeren Sinnen ſeyen; überhaupt aber Jenes das Moment des Anſich, oder ſein abſtraktes Weſen, — Dieß aber ſein konkretes Weſen, oder welches ſeine Beziehung auf Anderes ausdrücke.

Die Hauptſache wäre nun, die Beziehung des Weſens, der Atome, auf die ſinnliche Erſcheinung anzugeben. Aber hier treibt ſich dann Epikur in Unbeſtimmtheiten herum, die nichts ſagen. Hier iſt der Anſtoß, das abſtrakte Anſich in die Erſcheinung, das Weſen in das Negative übergehen zu laſſen; worüber wir bei Epikur, wie anderen Phyſikern, nichts als bewußtloſe Verwickelung und Vermiſchung von Begriffen, Abſtraktionen und Realitäten erblicken. Alle beſonderen Geſtalten, alle Dinge, Gegenſtände, Licht, Farbe u. ſ. f., ſelbſt die Seele iſt nichts Anderes, als eine gewiſſe Ordnung, Arrangement dieſer Atome. Das hat auch Locke geſagt. Die Grundlage ſind molécules, ſie ſind im Raume rangirt. Dieß ſind leere Worte. Eigenſchaften ſind hiernach gewiſſe Beziehungen der Atome zu einander; ſo ſagt man auch wohl jetzt, ein Kryſtall ſey ein gewiſſes Arrangement der Theile, das dann dieſe Figur gebe. Von dieſer Beziehung der Atome iſt es nicht der Mühe werth, zu ſprechen; es iſt ein ganz formelles Reden. Epikur**) ſchreibt den Atomen Figur und Größe zu, giebt jedoch wieder zu, „daß Figur und Größe, inſofern ſie den Atomen angehören, noch etwas Anderes ſind, als inſofern ſie erſcheinen bei den Dingen. — Beide ſind nicht ganz unähnlich; ſondern das Eine, die an ſich

*) *Siehe Oben, S.* 366 — 367.

**) *Diog. Laërt. X,* §. 55 — 68.

ſehende Größe, hat etwas Gemeinſchaftliches mit der erſcheinenden. Dieſe iſt übergehende, ſich verändernde; jene hat keine unterbrochene Theile," — nichts Negatives.

Dieſe Unterbrechung iſt die andere Seite zu den Atomen, das Leere. Wir ſahen oben: Die Bewegung des Denkens iſt eine ſolche, die Unterbrechung hat (das Denken iſt im Menſchen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, ſein Inneres); d. h. eben ihr gehört das Atome und das Leere an, oder für ſie iſt es, wie die Dinge an ſich ſind. Die Bewegung des Denkens iſt alſo den Atomen der Seele zukommend; ſo daß auch darin eine Unterbrechung Statt findet gegen die Atomen, die von Außen einfließen. Es iſt alſo weiter nichts darin zu ſehen, als das allgemeine Princip des Poſitiven und Negativen; ſo daß auch das Denken mit einem negativen Princip, Moment der Unterbrechung, behaftet iſt. Dieſe Grundlage des epikureiſchen Syſtems weiter angewandt und ausgeführt auf den Unterſchied der Dinge, iſt das Willkürlichſte und darum Langweiligſte, das ſich denken läßt.

Die Atome haben verſchiedene Figuren, haben eine verſchiedene Bewegung; und aus dieſen urſprünglichen Verſchiedenheiten entſtehen dann die abgeleiteten Verſchiedenheiten, welche Eigenſchaften heißen. Wie urſprüngliche Figur und Größe, oder die der Atome, beſchaffen ſey, iſt willkürliche Dichtung. Durch die Schwere haben die Atome auch eine Bewegung; dieſe Bewegung aber weicht in ihrer Richtung etwas von der geraden Linie ab. Epikur ſchreibt ihnen krummlinigte Bewegung zu, damit ſie zuſammenſtoßen können u. ſ. f. *) Dadurch entſtehen beſondere Zuſammenhäufungen, Konformationen; das ſind die Dinge. Andere phyſikaliſche Eigenſchaft, Geſchmack, Geruch, hat in anderem Arrangement der molécules ſeinen Grund.

*) *Diog. Laërt. X*, §. 43—44, 60—61; *Cicero: de fato, c. 10; de finibus I, 6; Plutarch de animae procreat. e Timaeo, p.* 1015.

Aber da giebt es keine Brücke von Dieſem zu Jenem; oder auch es findet die leere Tautologie Statt, daß die Theile gerade ſo geordnet und zuſammengeſtellt ſind, als erforderlich iſt, daß ihre Erſcheinung dieſe ſey. Die Beſtimmung aber der Atome, als ſo oder ſo geformt, wird eine Erdichtung einer vollkommenen Willkür. Den Uebergang zu konkreten Erſcheinungen, Körpern hat Epikur entweder gar nicht gemacht, oder was darüber angegeben iſt, iſt etwas für ſich ſelbſt Dürftiges. Man hört von der epikureiſchen Philoſophie ſonſt nicht unvortheilhaft geſprochen; und es iſt darüber noch etwas Näheres anzugeben.

Indem ſo das aufgelöſte Zerſtreute und das Leere das Weſen iſt: ſo folgt unmittelbar daraus, daß Epikur die Einheit und die Beziehung dieſer Atome als an ſich ſeyend in dem Sinne des allgemeinen Zwecks läugnet. Alles, was wir Geſtaltungen und Organiſationen (organiſche Gebilde) heißen, überhaupt die Einheit des Naturzwecks, gehört ihm zu den Eigenſchaften, zu einer Verbindung der Atome, die ſo nur zufällig iſt, und durch ihre zufällige Bewegung hervorgebracht wird. Epikur nimmt als Grund-Affekt der Atome die Schwere an, läßt aber die Atome nicht in gerader Linie ſich bewegen, ſondern in einer von der geraden etwas abweichenden, in einer krummen Linie; ſo daß die Atome hier zuſammenſtoßen, und eine nur oberflächliche, ihnen nicht weſentliche Einheit bilden. Oder Epikur läugnet überhaupt allen Begriff und das Allgemeine als Weſen. Alle Entſtehungen ſind zufällige Verbindungen, die ſich ebenſo zufällig auflöſen. Denn das Getheilte iſt das Erſte und das wirklich Seyende; und Zufälligkeit iſt das Geſetz der Verbindung. Weil aber der Zufall das Herrſchende iſt, ſo fällt alles Zweckmäßige und damit auch aller Endzweck der Welt hinweg. Epikur braucht, dieß zu zeigen, die trivialſten Beiſpiele: daß z. B. aus dem Schlamme durch Sonnenwärme zufällig Gewürme und ſo fort entſtehen. Sie mögen wohl Zufällige ſeyn als Ganze in Beziehung auf Anderes; aber

ihr Anſich, Begriff und Weſen iſt jetzt etwas Organiſches, — und dieſes zu begreifen, davon wäre die Rede. Epikur verbannt den Gedanken als ein Anſichſeyendes, ohne daran zu denken, daß ſeine Atome ſelbſt eben dieſe Natur von Gedanken haben, — ein ſolches Seyn, das nicht unmittelbar, ſondern weſentlich durch Vermittelung, negativ iſt; oder allgemein iſt; eine Inkonſequenz, die ſeine erſte und Epikurs einzige iſt, — alle Inkonſequenz der Empiriker. Wie umgekehrt die Stoiker das Gedachte, Allgemeine zum Weſen machen, und ebenſowenig zum Seyn und Inhalt gelangen können: aber es inkonſequenter Weiſe zugleich haben.

Dieß iſt nun die Metaphyſik Epikur's; das Weitere derſelben iſt unintereſſant.

3. Phyſik.

Die Naturphiloſophie iſt auf dieſem Grunde gebaut; aber es iſt hierin eine intereſſante Seite, weil es noch eigentlich die Methode unſerer Zeit iſt. Daß nun Epikur ſich ſogleich gegen einen allgemeinen Endzweck der Welt, jede Zweckbeziehung, Zweckmäßigkeit des Organiſchen in ſich ſelbſt, ferner gegen die teleologiſchen Vorſtellungen von der Weisheit eines Weltſchöpfers in der Welt und deſſen Regierung u. ſ. f. erklärt, — dieß verſteht ſich von ſelbſt, indem er die Einheit aufhebt, es ſey nun in welcher Weiſe ſie vorgeſtellt werde, ob als Zweck der Natur an ihr ſelbſt, oder als Zweck, der in einem Anderen iſt, aber an ihr geltend gemacht wird. Endzweck der Welt, Weisheit des Schöpfers, was bei den Stoikern hereinkommt, die teleologiſche Betrachtung, die bei den Stoikern ſehr ausgebildet iſt, iſt bei Epikur nicht vorhanden; Alles ſind Ereigniſſe, die durch zufälliges, äußerliches Zuſammenkommen der Figurationen der Atome beſtimmt ſind. Es ſey Zufall, äußerliche Nothwendigkeit, die das Princip alles Zuſammenhalts aller Beziehung auf einander iſt.

Seine Gedanken über die einzelnen Seiten der Natur, an ſich kläglich, eine gedankenloſe Vermiſchung von allerhand Vorſtellungen, ſind eben ſo vollkommen gleichgültige Gedanken. Das nähere Princip der phyſikaliſchen Betrachtungsweiſe Epikur's liegt in den Vorſtellungen, die wir ſchon früher geſehen. Nämlich mehrere Wahrnehmungen fallen auf einander, das iſt feſte Phantaſie: wir haben durch die Empfindung gewiſſe allgemeine Vorſtellungen, Bilder, Vorſtellungen von Zuſammenhängen; die Meinung iſt das Beziehen ſolcher Wahrnehmungen auf ſolche vorhandenen Bilder. Epikur geht ſodann weiter, wie man in der Vorſtellung verfahren müſſe über das, was man nicht unmittelbar empfinden könne. Dieſe Vorſtellungen, Prolepſen, die wir ſchon haben, ſind es, die wir anzuwenden haben auf Etwas, deſſen genaue Empfindung wir nicht haben können, aber das etwas Gemeinſchaftliches hat mit jenen. Dadurch kommt es, daß wir das Unbekannte, was ſich nicht unmittelbar der Empfindung giebt, nach ſolchen Bildern faſſen können: aus dem Bekannten müſſe man auf das Unbekannte ſchließen. Dieß iſt nichts Anderes, als daß Epikur *) die Analogie zum Princip der Naturbetrachtung macht, — oder das ſogenannte Erklären; und dieß iſt das Princip, was noch heute in der Naturwiſſenſchaft gilt. Wir haben beſtimmte Vorſtellungen, was wir nicht durch Empfindung haben, beſtimmen wir durch dieſe Vorſtellungen; das iſt das Princip moderner Phyſik überhaupt. Man macht Erfahrungen, Beobachtungen; dieß ſind Empfindungen, was man leicht überſieht, weil man gleich von den Vorſtellungen ſpricht, die aus den Empfindungen entſtehen. So kommt man zu allgemeinen Vorſtellungen; und dieß ſind die Geſetze, Kräfte, Weiſen der Exiſtenz. Elektricität, Magnetismus u. ſ. f. gründet ſich ſo auf Erfahrung, auf Empfindung; dieſe allgemeinen Vorſtellungen wenden

*) *Diog. Laërt. X*, §. 72.

wir dann an auf ſolche Gegenſtände, Thätigkeiten, die wir nicht unmittelbar ſelbſt empfinden können. Wir beurtheilen ſie ſo nach der Analogie. Z. B. wir wiſſen von den Nerven und ihrem Zuſammenhange mit dem Gehirn; um nun zu fühlen u. ſ. f., ſagt man, findet eine Fortpflanzung von der Spitze des Fingers bis ins Gehirn Statt. Wie ſoll man ſich dieß aber vorſtellen? Man kann es nicht beobachten. Man kann durch Anatomie wohl die Nerven aufzeigen, aber nicht die Art ihrer Thätigkeit; dieſe ſtellt man ſich nun vor nach der Analogie, nach analogen Erſcheinungen einer Fortpflanzung: z. B. wie das Schwingen einer Saite, das den Nerven durchzittert bis ins Gehirn. Oder wie jene bekannte Erſcheinung, die ſich beſonders an den Billardkugeln zeigt, daß, indem man mehrere in eine dichte Reihe ſtellt und die erſte anſtößt, die letzte fortläuft, während die mittleren ſich kaum zu bewegen ſcheinen: ſo ſtellt man ſich vor, die Nerven beſtehen aus ganz kleinen Kügelchen, die man ſelbſt durch das ſtärkſte Vergrößerungsglas nicht ſehen kann, bei jeder Berührung u. ſ. f. ſpringe die letzte ab und treffe die Seele. Licht ſtellt man ſich ſo als Fäden, Strahlen, oder als Schwingungen des Aethers, oder als Aether-Kügelchen vor, die ſtoßen. Dieß iſt ganz die Manier der Analogie Epikur's. Oder man ſagt: Der Blitz iſt eine elektriſche Erſcheinung. Bei der Elektricität ſieht man einen Funken, der Blitz iſt auch ein Funken; durch dieß Beiden Gemeine ſchließt man auf die Analogie Beider.

Epikur iſt nun damit ſehr liberal. Er ſagt: „Was wir nicht ſelbſt beobachten können, faſſen wir nach Analogie auf; dieß hat aber etwas gemein mit vielen anderen Vorſtellungen. So läßt ſich alſo vielerlei — und zwar beliebig — darauf anwenden; es iſt nicht Eine Weiſe zu behaupten, ſondern es kann auf vielerlei Weiſe ſeyn.“ *) Epikur ſagt: z. B. der Mond leuchtet,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 78 — 80, 86 — 87.

ſo ſehen wir ihn; wir können keine nähere Erfahrung über ihn machen. „Es kann der Mond eigenes Licht haben, oder auch von der Sonne geliehenes; denn auch auf Erden ſehen wir Vieles, das aus ſich leuchtet," durch eigenes Licht (Flamme), „und Vieles, das von Anderen," durch mitgetheiltes Licht, „erleuchtet wird. Es hindert nichts, die himmliſchen Dinge nach vielerlei Erinnerungen zu betrachten, und ihnen gemäß die Hypotheſen und Urſachen anzunehmen." Wir ſehen Epikur die beliebte Manier der Analogie gebrauchen; Erinnerungen ſind Prolepſes, Vorſtellungen von Dingen, die wir erfahren, Vorſtellungen, die wir bei ähnlichen Erſcheinungen wieder anwenden. „So auch Ab- und Zunehmen des Monds kann" man nicht direkt beobachten; nach der Analogie kann es nun „geſchehen durch Umwälzung dieſes Körpers: dann durch Figurationen der Luft," je nachdem der Dunſt anders modificirt iſt: „oder auch durch Zuſätze und Wegnehmen: überhaupt auf alle die Weiſen, wodurch dasjenige, was ebenſo bei uns erſcheint, veranlaßt wird, ſolche Geſtalten zu zeigen," auf der Erde ſehen wir das Große klein werden u. ſ. f. „Da können wir uns denn Eine dieſer Arten auswählen, und die andere verwerfen;" und Epikur iſt ausdrücklich hierin ſehr billig, tolerant geweſen. Epikur wendet dabei alle die verſchiedenen Vorſtellungen an, die uns in dem Verhältniß ſinnlicher Gegenſtände vorkommen; und macht dabei ein leeres Geſchwätze, das die Ohren und die Vorſtellung füllt, aber verſchwindet, näher betrachtet. So finden ſich bei ihm alle dieſe Sächelchen von Reibung, Zuſammenſtoßen. So z. B. kann der Blitz nach der Analogie, wie wir ſonſt Feuer entſtehen ſehen, beurtheilt werden. — „So wird der Blitz durch eine ganze Menge möglicher Vorſtellungen ſo erklärt: z. B. durch die Reibung und den Zuſammenſtoß der Wolken fällt die Figuration des Feuers heraus, und erzeugt den Blitz;" was ein Arrangement der Atome iſt. Wir ſprechen auch ſo: Durch Reiben entſteht Feuer, ein Funken; — und dieß übertragen wir auf

die Wolken. „Oder der Blitz kann auch durch Herausſtoßen aus den Wolken durch die windigen Körper, die den Blitz machen, — durch ein Herausſchlagen, wenn die Wolken zuſammengedrückt werden, entweder von einander oder vom Winde, entſtehen“ u. ſ. f. Bei den Stoikern iſt es übrigens nicht viel beſſer. Anwendung von ſinnlichen Vorſtellungen, Vorſtellung nach einer Analogie iſt oft Begreifen oder Erklären genannt worden; in der That iſt in ſolchem Thun keine Ahndung vom Gedanken oder Begreifen. — „Es kann auch Einer eine dieſer Arten auswählen und die anderen verwerfen, indem er nicht bedenkt, was dem Menſchen möglich zu erkennen iſt, und was nicht, und deswegen das Unmögliche zu erkennen ſtrebt.“ *)

Das iſt dieſelbe Manier der Analogie, als unſere Phyſik: ſinnlicher Bilder Anwendung, Uebertragung auf etwas Aehnliches, und dieß für Grund, Erkennen der Urſache gelten laſſen, weil ſolche Anwendung ſinnlicher Bilder auf ſolche Gegenſtände nicht durch das Zeugniß beſtätigt werden kann, wir nicht zur unmittelbaren Empfindung kommen können. Alſo bleibt es bei dem Gerede: Es kann ſo, oder anders ſeyn. Die ſtoiſche Manier der Gründe aus Gedanken bleibt ausgeſchloſſen. So in der organiſchen Phyſik. Von den Nerven hängt Alles ab. An geſpannten Saiten ſehen wir, daß, wenn wir Eine anſchlagen, die Schwingung ſich mittheilt: ſo können die Nerven geſpannte Saiten ſeyn; — oder von vielen Kugeln, wird die eine angeſtoßen, ſo ſtößt ſie alle auf ſie in der Reihe folgenden an. Man darf alſo nicht gegen Epikur's Anſicht ſpröde thun, wenn man Phyſiker iſt. Ein Umſtand, der uns ſogleich auffällt, iſt der Mangel an Beobachtungen, an Erfahrungen über das Verhalten der Körper zu einander; aber die Sache, das Princip iſt nichts, als das Princip unſerer gewöhnlichen Naturwiſſenſchaft. Man hat dieſe Manier Epikur's angegriffen, verächtlich ge-

*) *Diog. Laërt. X*, §. 93 — 96, 101, 97.

macht; aber nach dieſer Seite hat man ſich ihrer nicht zu ſchämen: denn es iſt noch immer die Manier, die in unſerer Naturwiſſenſchaft zum Grunde liegt. Das, was Epikur ſagt, iſt nicht ſchlechter, als was die Neueren behaupten: als ob durch Reibung der Wolken Elektricität entſtehe, wie wenn Glas und Taft gerieben werden; denn Wolken ſind keine harten Körper, vielmehr wird die Elektricität ja durch die Feuchtigkeit zerſtreut. Mithin iſt hier unſere Vorſtellung ebenſo leer, wie bei Epikur.

Hauptſache bei Epikur *) iſt, daß er dieß beſonders einſchärft, eben weil das Zeugniß fehlt, nicht bei Einer Analogie ſtehen zu bleiben; und dieß zu behaupten, iſt noch ein gutes Bewußtſeyn. Auch ſonſt iſt es ihm eben kein Ernſt damit: ſondern wenn der Eine dieſe Möglichkeit, der Andere eine andere Möglichkeit annimmt, ſo bewundert er den Scharfſinn des Anderen; — es hat keine Noth. Dieſes iſt begriffloſe Weiſe, die nur zu allgemeinen Vorſtellungen kommt. Epikur's Erklärungsweiſe iſt von dieſer Seite her der ſtoiſchen ganz entgegengeſetzt. Man findet häufig von Epikur's Phyſik vortheilhaft geſprochen. Und wenn Phyſik dafür gehalten wird, ſich eines Theils an die unmittelbare Erfahrung zu halten, anderen Theils in Anſehung deſſen, was nicht unmittelbar erfahren werden kann, an die Anwendung Jenes nach einer Aehnlichkeit, die das nicht Erfahrene an ihm hat (Analogie): ſo kann Epikur in der That, wo nicht der Anfänger, doch Hauptanführer dieſer Manier gehalten werden, und zwar als der, der ſie dafür behauptet, daß ſie das Erkennen ſey. Es iſt überhaupt von dieſer Manier (der Philoſophie Epikur's) zu ſagen, daß ſie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Werth beizulegen iſt. Ariſtoteles und die Aelteren ſind a priori ausgegangen vom allgemeinen Gedanken in der Natur-Philoſophie, und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dieß iſt die Eine Seite. Die andere Seite iſt die nothwendige,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 113 — 114.

daß die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Geſetze gefunden werden; dieß iſt, daß das, was aus der abſtrakten Idee folgt, zuſammentrifft mit der allgemeinen Vorſtellung, zu der die Erfahrung, Beobachtung heraufpräparirt iſt. Das a priori iſt z. B. bei Ariſtoteles ganz vortrefflich, aber nicht genügend, weil ihm die Seite der Verbindung, des Zuſammenhangs mit der Erfahrung, Beobachtung fehlt. Dieß Zurückführen des Beſonderen zum Allgemeinen iſt das Finden der Geſetze, Naturkräfte u. ſ. f. Man kann ſo ſagen, Epikur iſt der Erfinder der empiriſchen Naturwiſſenſchaft, empiriſchen Pſychologie. Entgegengeſetzt den ſtoiſchen Zwecken, Verſtandesbegriffen iſt Erfahrung, ſinnliche Gegenwart. Dort iſt abſtrakter bornirter Verſtand, ohne Wahrheit in ſich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur; hier dieſe, — Naturſinn, wahrer als jene Hypotheſen.

Dieſelbe Wirkung, die das Entſtehen der Kenntniß von Naturgeſetzen u. ſ. f. in der modernen Welt gehabt hat, hatte auch die epikureiſche Philoſophie in ihrem Kreiſe, inſofern ſie nämlich gegen die willkürliche Erdichtung von Urſachen gerichtet iſt. Je mehr in neuerer Zeit die Menſchen von den Naturgeſetzen kennen lernten, je mehr verſchwand der Aberglaube, das Wunderweſen, Aſtrologie u. ſ. f.; Alles dieß verbleicht durch die Kenntniß der Naturgeſetze. Und bei Epikur hatte ſeine Manier vorzüglich dieſe Tendenz gegen den gedankenloſen Aberglauben der Aſtrologie u. ſ. f., — eine Manier, die ebenfalls nichts Vernünftiges, nicht im Gedanken iſt, ſondern gleichfalls in der Vorſtellung, aber geradezu eben erdichtet, oder, wenn man will, lügt. Gegen dieß hat jene Manier die Wahrheit, wenn es auf Vorſtellungen, nicht aufs Denken ankommt, ſich an das Geſehene und Gehörte u. ſ. f. zu halten, das dem Geiſte Präſente, ihm nicht Fremdartige: nicht von Dingen zu ſprechen, die ſolche ſeyn ſollen, die geſehen, gehört werden ſollten, aber es nicht können, weil ſie nur erdichtet ſind. Die Wirkung der

epikureiſchen Philoſophie zu ihrer Zeit iſt alſo die geweſen, daß ſie ſich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengeſetzt und die Menſchen darüber erhoben hat.*) Alle dieß Zeug vom Vogelflug rechts oder links, daß ein Haaſe über den Weg läuft, daß man die Handlungsweiſe beſtimmt aus den Eingeweiden der Thiere, oder danach, ob die Hühner luſtig oder unluſtig ſind u. ſ. f., — alle dieſen Aberglauben hat die epikureiſche Philoſophie ausgerottet, indem ſie nur das für wahr gelten läßt, was durch die Empfindung mittelſt der Prolepſis als wahr gilt; und von ihr ſind beſonders die Vorſtellungen ausgegangen, welche das Ueberſinnliche ganz geläugnet haben.

Seine Phyſik wird dadurch berühmt, daß ſie den Aberglauben der Aſtrologie, Furcht vor den Göttern verbannt hat; ſie hat Aufklärung in Rückſicht auf's Phyſiſche aufgebracht. Der Aberglaube geht von unmittelbaren Erſcheinungen gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über; oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen als die Umſtände zulaſſen, Ereigniſſe in einer höheren Weiſe. Dieſem iſt die epikuriſche Phyſik allerdings entgegen, weil ſie für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen ſtehen bleibt; ſie nimmt nur endliche Urſachen hinein. Das iſt das ſogenannte Aufgeklärte, im Felde des Endlichen ſtehen zu bleiben. Der Zuſammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die ſelbſt ein Bedingtes ſind, wird aufgeſucht (der Aberglaube geht, mit Recht oder Unrecht, gleich zu einem Höheren über); aber ſo ſehr dieſe Weiſe in der Sphäre des Bedingten richtig iſt, ſo nicht in anderen Sphären. Sage ich, die Elektricität kommt von Gott: ſo habe ich Recht, aber auch Unrecht. Ich frage nach einer Urſach im ſelben Felde des Bedingten. Sage ich Gott als Antwort, ſo iſt das zu viel geſagt. Er iſt die Urſach von Allem, ich will aber beſtimmte Urſach, Zuſammenhang dieſer Erſcheinung wiſſen; die Antwort Gott

*) *Cicero: de natura Deorum I, 20.*

paßt auf Alles. Auf der anderen Seite iſt in dieſem Feld ſelbſt der Begriff ſchon etwas Höheres; dieſe höhere Betrachtungsweiſe, die wir bei Philoſophen ſahen, iſt damit ganz abgeſchnitten. Aberglaube fällt weg, aber auch ein in ſich begründeter Zuſammenhang und die Welt des Idealen.

Zu ſeiner Naturphiloſophie gehört auch ſeine Vorſtellung von der Seele. Was die Natur der Seele betrifft, ſo betrachtet Epikur dieſe ebenfalls als ein Ding, wie die Hypotheſen unſerer Zeit als Nervenfäden, geſpannte Saiten oder Reihe von Kügelchen. „Die Seele beſteht aus den feinſten und rundeſten Atomen, noch ganz anders als das Feuer," — „feiner Geiſt, der durch die ganze Zuſammenhäufung eines Körpers zerſtreut iſt (παρεσπαρμένον), und an der Wärme deſſelben Theil hat." (Epikur hat mithin nur einen quantitativen Unterſchied feſtgeſtellt: dieſe feinſten Atome ſeyen von einem Quantum gröberer Atome umgeben, und durch dieſe größere Zuſammenhäufung verbreitet.) — „Der Theil, der der Vernunft entbehrt, iſt im Körper" (das Lebensprincip) „zerſtreut, der ſich bewußte Theil (τὸ λογικόν) aber in der Bruſt, wie dieß aus der Freude und Traurigkeit abzunehmen iſt." — „Sie hat viele Veränderung in ſich durch die Feinheit ihrer Theile, die ſich ſehr ſchnell bewegen können; ſie ſympathiſirt (συμπαθές) mit der übrigen Zuſammenhäufung, wie wir dieß aus den Gedanken und Gemüthsbewegungen u. ſ. f. ſehen: wenn wir deren beraubt ſind, ſo ſterben wir. Die Seele hat aber auch ihrer Seits den größten Antheil an der Empfindung; doch käme ſie ihr nicht zu, wenn ſie nicht von der übrigen Zuſammenhäufung" (dem übrigen Körper) „gewiſſermaßen bedeckt wäre," — ganz gedankenloſe Vorſtellung. „Dieſe übrige Zuſammenhäufung, welche ihr dieß Princip verſchafft, wird dadurch gegenſeitig auch eines ſolchen Zuſtandes" (Empfindung) „theilhaftig, doch nicht alles deſſen, was jene beſitzt; deswegen, wenn die Seele entflohen, fehlt ihr die Empfindung. Die Zuſammenhäufung hat nicht in ſich ſelbſt

dieſe Kraft, ſondern erſt das Andere, mit dem ſie zuſammengeeint iſt, giebt ihr ſie; und die empfindende Bewegung kommt durch den gemeinſchaftlichen Fluß und Sympathie zu Stande.“*) Mit ſolchen Vorſtellungen iſt nichts zu machen. Unterbrechung des Zuſammenſtrömens der Bilder der äußeren Dinge mit unſeren Organen, als Grund des Irrthums, hat ſeinen Grund darin, daß die Seele aus eigenthümlichen Atomen beſtehe, und die Atome durch das Leere getrennt ſind. Mit ſolchem Geſchwätz wollen wir uns nicht länger aufhalten; es ſind leere Worte. Vor Epikur's philoſophiſchen Gedanken können wir keine Achtung haben; oder vielmehr es ſind gar keine Gedanken.

4. Moral.

Philoſophie des Geiſtes. Epikur's Moral nun iſt das Verſchrieenſte ſeiner Lehre (und daher auch das Intereſſanteſte); aber man kann auch ſagen, ſie iſt das Beſte daran. Er beſchreibt zwar die Seele, den Geiſt; das heißt aber nicht viel, es iſt ſo nach der Analogie geſchloſſen, verbunden mit der Metaphyſik der Atome. Das Logiſche in unſerer Seele iſt eine Zuſammenhäufung von feinen Atomen: und in dieſer Zuſammenhäufung haben ſie erſt eine Kraft, Thätigkeit durch die Empfindung, d. h. durch Sympathie unter einander, d. h. durch die Gemeinſchaft, die hervorkommt durch das Einſtrömen der Atome von Außen in ſie; dieß iſt eine ſchaale, triviale Vorſtellung, die uns nicht aufhalten kann. Das Ziel der praktiſchen Philoſophie Epikur's geht gleichfalls auf die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns, wie die ſtoiſche; und das Ziel ſeiner Moral iſt inſofern daſſelbe, iſt gleichfalls die Unerſchütterlichkeit des Geiſtes, iſt näher ein ungetrübter reiner Genuß ſeiner ſelbſt.

Wenn wir das abſtrakte Princip der Moral Epikur's betrachten, ſo kann das Urtheil nicht anders, als ſehr unvor-

*) Diog. Laërt. X, §. 66, 63—64.

theilhaft ausfallen. Wenn nämlich die Empfindung, das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, das Kriterium ſeyn ſoll für das Rechte, Gute, Wahre, für das, was der Menſch ſich zum Zweck machen ſoll im Leben: ſo iſt die Moral eigentlich aufgehoben, oder das moraliſche Princip iſt in der That ein unmoraliſches; — wir glauben, aller Willkür im Handeln ſey Thor und Thür geöffnet. Wird jetzt behauptet, daß das Gefühl Grund des Handelns ſey („Weil ich Trieb in mir finde, ſo iſt er Recht"), ſo iſt dieß epikureiſch. Jeder kann Anderes fühlen, derſelbe in anderen Momenten anderes Gefühl haben; ſo kann auch bei Epikur das Handeln der einzelnen Subjektivität freigelaſſen werden. Allein es iſt dieß weſentlich zu bemerken, wenn Epikur als Vergnügen den Zweck beſtimmt: ſo iſt dieß nur, inſofern der Genuß deſſelben Reſultat der Philoſophie iſt. Wenn ein Menſch weiter nichts iſt, als ein gedankenloſer, ausgelaſſener Menſch, der ebenſo ohne allen Verſtand ſich in den Vergnügungen erſäuft, und ein liederliches Leben führt: ſo iſt er gar nicht für einen Epikureer zu halten, oder nicht vorzuſtellen, daß Epikur den Zweck des Lebens hierin erfüllt ſehe. Es iſt ſchon früher bemerkt, daß allerdings zwar einer Seits die Empfindung zum Princip gemacht wird, aber daß auch damit weſentlich verbunden ſeyn ſoll der λόγος, die Vernunft, der Verſtand, das Denken, — Ausdrücke, die jedoch hier nicht beſtimmt zu unterſcheiden ſind. Es iſt bei Epikur*) der Fall, daß, indem er das Vergnügen als Kriterium des Guten beſtimmte, er gefordert hat für das Denken eine Beſonnenheit (hochgebildetes Bewußtſeyn), welche das Vergnügen berechnet, ob es nicht mit größerem Unangenehmen verbunden iſt, und es richtig hiernach beurtheilt. Mit dem λόγος, der Beſonnenheit, der vernünftigen Ueberlegung, mit der Berechnung deſſen, was

*) Diog. Laërt. X, §. 144: βραχέα σοφῷ τύχῃ παρεμπίπτει· τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διώκηκε, καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.

Vergnügen macht, tritt die Reflexion ein, daß Einiges wohl unmittelbar angenehm ſeyn, aber doch üble Folgen haben könne;*) dieſe Reflexion ſchon bringt es mit ſich, daß auf manches Vergnügen verzichtet wird. Das einzelne Vergnügen wird nur im Ganzen betrachtet: „Klugheit iſt das höchſte der Güter," das allein durch Philoſophie zu Theil wird; — Klugheit eben nicht unmittelbar, ſondern in der Beziehung auf das Ganze. „Ohne Klugheit, Tugend und Gerechtigkeit kann man nicht glücklich leben." **) Anderer Seits aber haben die Epikureer auch, indem ſie das Vergnügen zum Princip machten, die Glückſeligkeit, die Seligkeit des Geiſtes zum Princip gemacht; ſo daß dieſe Glückſeligkeit auf ſolche Weiſe geſucht werden ſolle, daß ſie ein von äußerlichen Zufälligkeiten, Zufälligkeiten der Empfindung Freies, Unabhängiges ſey. Und ſie haben ſo daſſelbe Ziel, wie die Stoiker. Epikur hat zum Ziel geſetzt wieder Zuſtand des Weiſen, die ἀταραξία, ein von Furcht und Begierde freies Sichſelbſtgleichundruhigbleiben des Geiſtes. Epikur ***) erfordert ſo hierzu (um von Aberglauben frei zu ſeyn) beſonders auch phyſiſche Wiſſenſchaft, von allen den Meinungen befreit zu ſeyn, die die vorzüglichſte Unruhe den Menſchen machen: die Meinungen von den Göttern, ihren Strafen, beſonders vom Tode,†) der kein Uebel iſt, denn er iſt eine bloße Privation, nichts Poſitives. Von aller dieſer Furcht und Vorſtellungen der Menſchen befreit, die in irgend etwas Beſtimmtes ihr Weſen ſetzen, ſucht der Weiſe nur das Vergnügen als etwas Allgemeines, hält nur dieß für poſitiv. Es begegnet ſich hier das Allgemeine und Einzelne; oder das Einzelne iſt in die Form der Allgemeinheit erhoben, nur im Ganzen betrachtet. Es geſchieht, daß — indem materieller Weiſe (oder dem Inhalt nach) Epikur die Einzeln-

*) *Diog. Laërt.* X, §. 141.
**) Diog, Laërt. X, §. 132.
***) *Diog. Laërt.* X, §. 142 — 143.
†) Diog. Laërt. X, §. 125.

heit zum Princip macht, er dagegen die Allgemeinheit des Denkens auf der anderen Seite fordert — ſeine Philoſophie mit der ſtoiſchen übereinſtimmt. Der Weiſe bei Epikur wird mit denſelben Beſtimmungen (die negativ ſind) geſchildert, als bei den Stoikern.

Wenn man das Princip abſtrakt betrachtet, ſo iſt einer Seits das Allgemeine, das Denken, anderer Seits das Einzelne, die Empfindung; und ſind die beiden Principe ſchlechthin einander entgegengeſetzt. Die Empfindung iſt aber nicht das ganze Princip der Epikureer, ſondern dieß iſt die durch Vernunft erworbene und nur ſo zu erwerbende Glückſeligkeit; und ſo haben beide Principe daſſelbe Ziel. Diogenes Laertius*) führt über dieſen Geſichtspunkt an: „Es iſt vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu ſeyn (εὐλογίστως ἀτυχεῖν), als mit Unvernunft glücklich (ἀλογίστως εὐτυχεῖν). Denn es iſt beſſer, daß in den Handlungen das richtig Geurtheilte durch das Glück nicht recht gemacht werde (βέλτιον γὰρ τὸ κριθὲν ἐν ταῖς πράξεσι καλῶς, μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτης),“ — es iſt beſſer, daß in den Handlungen richtig geurtheilt werde, als durch das Glück begünſtigt zu ſeyn; das richtige Urtheil iſt das, was vorzuziehen iſt. „Dieß habe bei Tag und Nacht in der Ueberlegung:“ — der Vernunft zu folgen, richtig zu urtheilen. „Laſſe durch Nichts Dich nicht aus der Ruhe der Seele bringen, daß Du wie ein Gott unter den Menſchen lebſt; denn es hat nichts gemein mit einem ſterblichen Lebendigen der Menſch, der in todtloſen (unſterblichen) Gütern lebt.“

Seneka iſt als beſtimmter, beſchränkter Stoiker bekannt; er kommt auch auf Epikureer zu ſprechen. Ein unverdächtiges Zeugniß über Epikur's Moral findet ſich bei Seneka. Seneka in ſeiner Schrift de vita beata c. XIII. ſagt: „Mein Urtheil jedoch iſt, und ich ſage zum Theil gegen viele meiner

*) Lib. X, §. 135.

Landsleute, daß die moraliſchen Gebote Epikur's ein Heiliges und Richtiges vorſchreiben, und, wenn man es näher betrachtet, ſogar Trauriges. Denn jenes Vergnügen geht auf etwas ſehr Geringes und Dürftiges zuſammen. Daſſelbe Geſetz, was wir für die Tugend, ſchreibt er für's Vergnügen vor. Er verlangt, daß es der Natur gehorche; es iſt aber ſehr wenig Ueppigkeit, mit der die Natur ſich befriedigt." Die Lebensweiſe eines Stoikers iſt nicht anders beſchaffen, als das Leben eines Epikureer's, der das vor Augen hat, was Epikur vorſchreibt. „Wenn derjenige, welcher ein faules, und ſchlemmeriſches und liederliches Leben führt, das Glückſeligkeit nennt" und dieß Epikureismus nennt, (dabei auf Epikur ſich ſtützt): „ſo ſucht er nur eine gute Autorität für eine ſchlimme Sache, und folgt nicht einem Vergnügen, das er von Epikur hat, ſondern denen, die er ſelbſt mit herbeibringt."*) „Solche ſuchen nur ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philoſophie zu verbergen; denn Epikur's Vergnügen iſt mäßig und trocken." Auch dieſer „Name," (denn „durch ihn wenden ſich" Viele „dahin") iſt es, welcher einer ſchlechten Sache gegeben wird. „Sie ſuchen nur einen Vorwand, eine Ausrede, einen Titel für ihre Ausſchweifungen," indem ſie dieß Leben epikureiſche Philoſophie nennen.**) Wenn

*) Seneca, de vita beata c. 13: Mea quidem ista sententia est (invitis haec nostris popularibus dicam), sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris, tristia. Voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur. Et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. Jubet illam parere naturae. Parum est autem luxuriae, quod naturae satis est. Quid ergo est? Ille quisquis desidiosum otium et gulae ac libidinis vices felicitatem vocat, bonum malae rei quaerit auctorem, et dum illo venit, blando nomine indutus sequitur voluptatem, non quam audit, sed quam attulit etc.

**) Seneca, de vita beata c. 12: Ita non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu absconderunt, et eo concurrunt, ubi audiant laudari voluptatem. Nec aestimatur voluptas illa Epicuri, ita mehercules sentio, quam sobria ac sicca sit: sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum. — Ideoque ne resurgere quidem adolescentiae licet, cum honestus turpi desidiae titulus accessit.

nämlich das Vergnügen zum Princip gemacht wird, ſo wird zugleich befohlen, daß Vernunft und Beſonnenheit darüber wache; und es tritt eine Berechnung ein, wo ſich Vergnügen finden könne, wenn z. B. ein Vergnügen mit Gefahren, Furcht, Angſt und anderem Mißvergnügen verbunden iſt. So wird das, was reines und ungetrübtes Vergnügen machen könne, auf ſehr Weniges reducirt. Ruhe des Gemüths in ſich ſelbſt zu erhalten, iſt Epikur's Princip; und dazu gehört gerade, demjenigen und dem Vielen zu entſagen, wovon die Menſchen beherrſcht ſind, und worin ſie ihr Vergnügen finden, — frei, leicht und ruhig, ohne Unruhe und ohne Begierde zu leben.

Die Cyrenaiker haben mehr das Vergnügen als ein Einzelnes, Epikur als Mittel: „Schmerzloſigkeit iſt Luſt;“ — es giebt keinen Mittelzuſtand.*) Zunächſt kann uns einfallen, daß die Cyrenaiker daſſelbe Princip gehabt haben, wie die Epikureer. Diogenes Laertius giebt den Unterſchied jedoch ſo an: „Die Cyrenaiker nehmen das Vergnügen in der Ruhe“ (*τὴν ἡδονὴν, τὴν καταστηματικήν*, constitutivam) „nicht auch an, ſondern nur das in der Beſtimmung der Bewegung,“ oder als etwas Affirmatives, d. h. im Genuß eines Vergnügens, es muß Etwas angenehm ſeyn; „er hingegen Beides, ſowohl des Körpers, als der Seele.“ Epikur verbindet einer Seits mit der angenehmen Empfindung auch die affirmative Weiſe des Vergnügens, aber andrer Seits iſt in ſeinem Principe auch das Vergnügen in Ruhe; dieſes iſt das Negative, dann auch innere Zufriedenheit, Ruhe des Geiſtes mit ſich ſelbſt. „Epikur ſagt: Freiheit von Furcht und Begierde (*ἀταραξία*) und Müheloſigkeit (*ἀπονία*) ſind die höchſten Vergnügen (*καταστηματικαὶ ἡδοναί*),“ — Freiheit von Sorgen und Arbeit, kein Intereſſe zu haben, ſich an nichts zu knüpfen, was wir in Gefahr kommen können zu verlieren. Sinnliche Vergnügen, „Freuden,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 139.

Fröhlichkeit" (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη, laetitia), Leidenſchaften „ſind Luſt nur nach Bewegung (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται);" *) und darin ſetzten die Cyrenaiker ihr Princip. Epikur ſetzte Beides, jenes aber als das Weſentliche. „Außerdem gelten den Cyrenaikern die Schmerzen des Körpers für ſchlimmer, als die der Seele; bei Epikur ſey es aber umgekehrt." **)

Die Hauptlehren Epikur's in Rückſicht auf Moral ſind in einem Briefe an Menoikeus enthalten, den Diogenes Laertius aufbewahrt hat. In einigen Stellen äußert er ſich auf folgende Weiſe: „Weder der Jüngling muß zaudern (μελλέτω, es anſtehen laſſen) zu philoſophiren, noch dem Greiſe muß es zu mühſelig ſeyn. Denn Niemand iſt weder unreif (ἄωρος) noch überreif (πάρωρος), — es iſt weder zu früh für ihn, noch zu ſpät dazu, — daß ſein Geiſt geſunde. Es iſt ſich zu bemühen um das, was das glückſelige Leben macht," — daß es durch den Gedanken, durch Philoſophie erkannt, gewußt wird. „Folgendes ſind ſeine Elemente:" ***)

Zuerſt, daß dafür zu halten iſt, daß Gott ein unzerſtörbares (ἄφθαρτον) und ſeliges Lebendiges iſt, wie der allgemeine Glaube von ihm annimmt; und daß ihm nichts zur Unvergänglichkeit noch Seligkeit fehle. Götter aber ſind, und die Erkenntniß derſelben iſt evident (ἐναργής). Gottlos (ἀσεβής) iſt nicht der, welcher die Götter der Menge (τῶν πολλῶν) läugnet oder aufhebt, ſondern welcher ihnen die Meinungen der Menge anheftet:" gottlos iſt der, welcher die gemeine Anſicht des Pöbels von den Göttern annimmt. †) Unter dieſem Göttlichen iſt nichts Anderes verſtanden, als das Allgemeine überhaupt. §. 139 fängt ohne Weiteres ſo an: „Was ſelig und

*) Diog. Laërt. X, §. 136.
**) eod. §. 137.
***) eod. §. 122 — 123
†) eod. §. 123.

unzerſtörlich iſt, hat ſelbſt keine Mühe, noch macht es deren Anderen. Daher es weder durch Zorn, noch durch Gunſtbezeugungen (*χάρισι*) angerührt wird (*συνέχεται*); denn dergleichen findet nur in der Schwäche Statt. Anderswo ſagt er, daß die Götter durch die Vernunft erkannt werden können (*λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι*). Sie beſtehen," ſagt Epikur, „Theils (einige) in der Zahl (*κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας*)," — wie die Zahl, ſind Zahl; d. h. ganz abſtrakt vom Sinnlichen, Sichtbaren, — das Abſtrakte im Sinnlichen. Wenn wir ſagen, das höchſte Weſen: ſo glauben wir weit über die epikureiſche Philoſophie hinaus zu ſeyn, und ſind doch in der That nicht weiter. Alſo die Götter ſind Theils, wie die Zahlen, „Theils ſind ſie (andere) das vollendete Menſchenförmliche" (in menſchlicher Weiſe vollendet worden, *ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς*), „was entſteht durch die Gleichheit der Bilder (*κατὰ ὁμοειδίαν*) aus dem kontinuirlichen Zuſammenfluß der gleichen Bilder auf Eins und daſſelbe," die wir empfangen, — die ganz allgemeinen Bilder in uns. Das ſind die Götter; einzeln fallen ſie im Schlaf in uns. *) Dieß allgemeine Bild, ein Konkretes, das zugleich menſchlich vorgeſtellt iſt, iſt daſſelbe, was wir Ideal nennen; nur daß ihm hier der Urſprung ſo gegeben iſt, daß Bilder aufeinander fallen.

Noch ſind die epikuriſchen Götter zu erwähnen, wie ſie einen Gedanken ſeiner Philoſophie ausdrücken; die Stoiker hielten ſich dagegen mehr an die gewöhnlichen Vorſtellungen, ohne eben viel Gedanken über das Weſen Gottes zu haben; bei den Epikureern drücken ſie mehr eine unmittelbare Idee des Syſtems aus. Sie ſcheinen ihm Ideale des ſeligen Lebens zu ſeyn. Denn der Selbſtgenuß iſt in ſeiner Konſequenz ohne Thun, weil Thun immer etwas Fremdes in ſich, den Gegenſatz ſeiner und einer Wirklichkeit, hat, und darin die Arbeit, Mühe

*) Cicero: de nat. Deorum I, 18, 38.

vielmehr Seite des Bewußtſeyns der Entgegenſetzung, als des Verwirklichtſeyns. Götter ſind Weſen des reinen unthätigen Selbſtgenuſſes. Sie ſind auch ſeyende Dinge, aus den feinſten Atomen beſtehend, reine Seelen, die nicht mit Gröberem vermiſcht und daher auch der Arbeit, Mühe und den Leiden gar nicht ausgeſetzt ſind. In ihrem Selbſtgenuſſe bekümmern ſie ſich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menſchen. *) Epikur fährt fort: Das Selige, Allgemeine, das Allgemeine in konkreter Geſtalt, das Menſchenförmliche hat weder ſelbſt Geſchäfte (πράγματα) noch Unruhe, noch iſt es Anderen beſchwerlich; es iſt nicht zornig, noch wird es durch Gefälligkeiten, Opfer gerührt. Die Menſchen müſſen den Göttern Ehre erweiſen, um der Vortrefflichkeit ihrer Natur und Seligkeit willen, — nicht um etwas Beſonderes von ihnen zu erhalten, nicht um dieſes oder jenes Vortheils willen. **)

Es iſt viel über die Art geſpottet worden, wie Epikur ſie als körperliche, menſchenähnliche Weſen darſtellt. Cicero macht ſich über Epikur luſtig; er ſagt nämlich, ſie haben nur Gleichſamkörper, Gleichſamblut, Gleichſamfleiſch (quasi sanguinem, carnem) u. ſ. f. ***) Es folgt aber daraus, daß ſie gleichſam nur das Anſich ſind, wie wir von der Seele und den ſinnlichen Dingen ein ſolches Gleichſamanſich ſahen; — Gegenſtände der ſinnlichen Empfindung ſind das Wahre, doch haben ſie ein Anſich hinter ihnen. Unſer Reden von den Eigenſchaften iſt auch nicht beſſer. Gerechtigkeit, Güte ſoll in sensu eminentiori gemeint ſeyn, nicht wie bei uns, d. h. alſo gleichſamgerecht u. ſ. w.

Epikur †) läßt die Götter im leeren Raume, in den Zwiſchenräumen der Welt (Gedanken) wohnen, wo ſie keinem Regen, Wind, Schnee und dergleichen ausgeſetzt ſind; — Zwi-

*) *Cicero: de nat. Deorum I*, 19 — 20.
**) *eod. c.* 17.
***) *eod. c.* 18.
†) *Cicero: de divinat. II*, 17; *de nat. Deor. I*, 8

ſchenräume, denn das Leere iſt das Princip der Bewegung der Atome, die Atome-an-ſich ſind im Leeren. Das Erſcheinende iſt das Erfüllte, Kontinuirliche; aber inwendig hängt dieß ſo oder ſo zuſammen. So ſind die Welten Konkretionen ſolcher Atome, aber Konkretionen, die nur äußere Beziehungen ſind. Zwiſchen ihnen als dem Leeren iſt alſo auch dieß Anſich, dieſe Weſen, welche ſelbſt wohl Konkretionen von Atomen ſind, aber Konkretionen, die Anſich bleiben. (Doch kommt man hier nur in Verwirrung, wenn etwas Näheres beſtimmt wird; denn die Konkretion macht das Sinnliche aus. Wenn die Götter auch Konkretionen wären, ſo doch nicht ſolche eigentliche Wirklichkeiten. Auf gedankenloſe Weiſe iſt eben das Allgemeine herausgehoben, das Anſich aus der Wirklichkeit nicht als die Atome, ſondern ſelbſt wieder als eine Verbindung dieſer Atome; ſo daß dieſe Verbindung ſelbſt nicht das Sinnliche iſt.) Dieß ſieht lächerlich aus, aber es hängt zuſammen mit den genannten Unterbrechungen, und dem Verhältniß des Leeren zur Erfüllung, zum Atom. Inſofern gehören alſo die Götter der Seite des Negativen gegen das Sinnliche an; und dieß Negative iſt das Denken. Das, was Epikur ſo über die Götter ſagt, kann man zum Theil noch ſagen. Zur Beſtimmung Gottes gehört zwar allerdings noch mehr Objektivität; aber daß Gott dieß Selige iſt, was nur um ſeiner ſelbſt willen geachtet werden ſoll, iſt ganz richtig. Epikur ſchreibt dieſer Erkenntniß, daß Gott das Allgemeine u. ſ. f. iſt, Evidenz, Energie zu. — Das Erſte iſt alſo Verehrung der Götter, nicht aus Furcht oder Hoffnung.

Ein zweiter Punkt iſt bei Epikur ferner die Betrachtung des Todes, des Negativen für die Exiſtenz, für das Selbſtgefühl des Menſchen; man muß eine richtige Vorſtellung vom Tode haben, weil dieſer ſonſt die Ruhe trübt. Er ſagt nämlich: „Alsdann gewöhne Dich an den Gedanken, daß“ das Negative, „der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und Uebel iſt ja in der Empfindung:“ auch wenn es Ataraxie, Schmerzloſig-

keit u. ſ. f. iſt, ſo gehört es doch zu der Empfindung; „der Tod aber iſt eine Beraubung," ein Nichtſeyn, ein Aufhören „(στέρησις) der Empfindung. Darum macht denn der richtige Gedanke, daß der Tod uns nicht angeht, das Sterbliche des Lebens zum Genußvollen (ἀπολαυστόν)" — inſofern alſo die Vorſtellung des Negativen, was der Tod iſt, ſich nicht einmiſcht in das Gefühl der Lebendigkeit —, „indem dieſer Gedanke" (in der Vorſtellung) „nicht eine unendliche Zeit hinzuſetzt, ſondern die Sehnſucht nach Unſterblichkeit benimmt. Warum ſollte ich mich vor Dir fürchten, o Tod. Der Tod geht uns nichts an. Denn wenn wir ſind, ſo iſt der Tod nicht da (οὐ πάρεστιν); und wenn der Tod da iſt, dann ſind wir nicht da. Alſo geht der Tod uns nichts an." *) Dieſes iſt richtig, in Anſehung des Unmittelbaren; es iſt ein geiſtreicher Gedanke, die Furcht iſt entfernt. Das Negative, das Nichts iſt nicht hereinzubringen, feſtzuhalten im Leben, das poſitiv iſt; es iſt nicht ſich ſelbſt damit zu quälen. „Das Zukünftige überhaupt aber iſt weder unſer, noch auch nicht unſer; auf daß wir nicht es erwarten als ein Solches, das ſeyn wird, noch auch daran verzweifeln, als ob es nicht ſeyn werde." **) Es geht uns nichts an, weder daß es iſt, noch daß es nicht iſt; wir dürfen keine Unruhe deshalb haben. Dieß iſt der richtige Gedanke über die Zukunft.

Epikur geht dann auf die Triebe über. Er ſagt: „Ferner iſt der Gedanke zu haben, daß von den Trieben (ἐπιθυμιῶν) einige natürlich ſind, andere aber leer; und von den natürlichen einige nothwendig, andere aber nur natürlich. Die nothwendigen ſind Theils für die Glückſeligkeit, Theils gehen ſie auf die Müheloſigkeit des Körpers (τοῦ σώματος ἀοχλησίαν)," daß uns der Körper keinen Verdruß, Ungelegenheit macht, „Theils auf das Leben überhaupt." ***)

*) Diog. Laërt. X. §. 124 — 125.
**) eod. §. 127.
***) eod. loco.

„Die irrthumloſe Theorie," die epikureiſche Philoſophie, „lehrt die Wahl und Verwerfung deſſen, was zur Geſundheit des Körpers und zur Ataraxie der Seele gehört oder derſelben im Wege ſteht, indem dieß der Zweck des ſeligen Lebens iſt," daß der Körper geſund, und die Seele ohne Unruhe, im Gleichmuthe ſey. „Um deswillen thun wir" (Epikureer) „Alles, daß wir weder Schmerzen haben, noch im Geiſte beunruhigt werden (ταρβῶμεν). Wenn wir dieß einmal erlangt haben, ſo iſt aller Sturm der Seele aufgelöſt, indem das Leben nicht mehr nach Etwas, deſſen es bedarf, zu gehen hat, und nicht mehr ein Anderes zu ſuchen hat, wodurch das Gute" (der Zweck) „der Seele und des Körpers erfüllt werde." *)

„Wenn nun aber ſchon das Vergnügen das erſte und eingeborne (σύμφυτον) Gute iſt, ſo wählen wir darum doch nicht alles Vergnügen: ſondern übergehen viele, wenn mehr Beſchwerde daraus folgt, und viele Schmerzen ziehen wir ſogar dem Vergnügen vor, wenn daraus ein größeres Vergnügen entſteht. — Die Mäßigung (αὐτάρκειαν, Genügſamkeit) halten wir für ein Gut, nicht um ſchlechthin (πάντως) das Dürftige, Geringe zu gebrauchen," wie die Cyniker, **) „ſondern um uns zu begnügen, wenn wir das Viele nicht haben; — wiſſend, daß die den größten Genuß vom Reichlichen (πολυτελείας) haben, die deſſelben nicht bedürfen" (die reich ſind, welche des Reichthums nicht bedürfen): „und daß, was natürlich iſt, leicht zu haben, was aber leer iſt, ſchwer zu erwerben ſey, — einfache Speiſen. Wenn wir alſo das Vergnügen uns zum Zweck machen, ſo ſind es nicht die Genüſſe der Schwelger, wie es falſch verſtanden wird, ſondern weder körperliche Beſchwerde zu haben, noch im Geiſte beunruhigt zu ſeyn (μήτε ἀλγεῖν κατὰ

*) Diog. Laërt. X, §. 128.
**) Diog. Laërt. X, §. 119.

σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν)," *) ſondern der Geiſt ſoll ſich ſelbſt gleich erhalten.

„Dieſes glückſelige Leben (ἡδὺν βίον) verſchafft uns allein die nüchterne" (richtige, beſonnene) „Vernunft (νήφων λογισμός), welche die Urſachen" (den Grund) „aller Wahl und alles Verwerfens (φυγῆς) unterſucht, und die Meinungen austreibt, von denen die Seele am meiſten θόρυβος befängt" (befangen iſt). Es iſt vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu ſeyn, als unvernünftig glücklich zu ſeyn; denn es iſt vorzuziehen, daß im Handeln recht geurtheilt werde, dem, daß man nur im Glück ſey. So lebſt Du, wie ein Gott unter den Menſchen; denn der Menſch hat mit ſterblichen Menſchen nichts gemein, welcher in ſolchen Gütern lebt, als Ruhe des Geiſtes. „Von allem Dieſen iſt der Anfang und das größte Gut die Vernünftigkeit (φρόνησις), das Vortrefflichſte der Philoſophie; aus ihr erzeugen ſich die übrigen Tugenden. Denn ſie zeigen, daß man nicht glückſelig leben könne ohne Verſtändigkeit, ohne ſchön (καλῶς) und gerecht (δικαίως) zu ſeyn: noch verſtändig (φρονιμῶς), ſchön und gerecht ſeyn kann ohne das Angenehme, (τοῦ ἡδέως)," **) — Theils angenehme Empfindung, Theils Schmerzloſigkeit; nur durch Verſtändigkeit kann das Vergnügen hervorgebracht werden. So ſchlimm es um das Princip Epikur's zu ſtehen ſcheint, ſo ſchlägt durch dieſe Umwendung, daß der vernünftige Gedanke das Leitende iſt, dieſes Princip in den Stoicismus um, wie Seneka auch ſelbſt zugegeben hat.

Es kommt daher eigentlich daſſelbe Reſultat heraus, als bei den Stoikern; und die Epikureer machen wenigſtens ebenſo ſchöne Beſchreibungen von ihrem Weiſen, als dieſe. Den Stoikern iſt das Allgemeine das Weſen, — nicht das Vergnügen, das Selbſtbewußtſeyn des Einzelnen als Einzelnen; aber die Wirklichkeit

*) Diog. Laërt. X, §. 129 — 131.
**) cod. §. 132.

dieſes Selbſtbewußtſeyns iſt ebenſo ein Angenehmes. Den Epikureern iſt das Vergnügen das Weſen, aber geſucht und genoſſen: daß es rein und unvermiſcht iſt, verſtändig, ohne ſich ſelbſt zu zerſtören, durch größere Uebel, — im Ganzen betrachtet wird, d. h. ſelbſt als etwas Allgemeines. Nur hat die epikureiſche Darſtellung des Weiſen*) einen Charakter von größerer Milde, er richtet ſich mehr nach den eingeführten Geſetzen; da hingegen der ſtoiſche Weiſe ſich nichts aus dieſen macht. Der epikureiſche Weiſe trotzt weniger als der ſtoiſche, weil der ſtoiſche vom Gedanken der Selbſtſtändigkeit ausgeht, die ſich negirend, thätig verhält; die Epikureer hingegen vom Gedanken des Seyns, der ſich mehr gefallen läßt, und nicht ſowohl dieſe Thätigkeit nach Außen, als vielmehr die Ruhe ſucht. Sein Zweck iſt die ἀταραξία des Geiſtes, eine Ruhe, die aber nicht durch Stumpfheit, ſondern durch die höchſte Bildung des Geiſtes erworben wird. Der Inhalt der epikureiſchen Philoſophie, das Ganze, der Zweck iſt ein Hohes, und iſt dem Zweck der ſtoiſchen Philoſophie hiernach ganz parallel.

Es iſt ſchon erinnert, daß ſeine Schüler ſich nicht ausgezeichnet; denn die Auszeichnung hätte eben darin beſtehen müſſen, weiter zu gehen als Epikur. Dieß Weitergehen eben wäre ein Verfallen in's Begreifen geweſen, was nur das epikureiſche Syſtem verwirrt hätte; denn das Gedankenloſe wird durch den Begriff verwirrt, und dieſe Gedankenloſigkeit iſt eben zum Princip gemacht. Sie iſt nicht ſelbſt gedankenlos, ſondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält ſich negativ gegen ſich ſelbſt; und dieß iſt die philoſophiſche Thätigkeit des Epikur, eben ſich aus dem Begriffe, der das Sinnliche verwirrt, es ſich herzuſtellen und es feſtzuhalten.

Das ſtoiſche und das epikureiſche Syſtem ſind ſich entgegengeſetzt, aber jedes iſt einſeitig, und daher beide Dogmatismen

*) *Diog. Laërt. X*, §. 117 — 121.

nach der Nothwendigkeit des Begriffs inkonſequent gegen ſich, d. h. das entgegengeſetzte Princip an ihnen zu haben. α) Die Stoiker nehmen den Inhalt ihres Denkens aus dem Seyn, dem Sinnlichen, fordern, daß das Denken Denken eines Seyenden iſt: β) umgekehrt die Epikureer erweitern ihre Einzelnheit des Seyns zu den Atomen, denn ſie ſind nur Gedankendinge, und zum Vergnügen als einem Allgemeinen; — nach ihrem Principe aber genommen, wiſſen ſie ſich als Beſtimmte gegen einander. Gegen dieſe einſeitigen Principien iſt nun ihre negative Mitte der Begriff, der ſolche fixirte Beſtimmtheiten, Extreme der Beſtimmung aufhebt, und ſie, die nur als entgegengeſetzt ſind, in Bewegung und Auflöſung ſetzt.

Dieſe Bewegung des Begriffs, die Wiederherſtellung der Dialektik — gegen dieſe einſeitigen Principien des abſtrakten Denkens und der Empfindung — zunächſt als negativ ſehen wir nun Theils in der neuen Akademie, Theils in den Skeptikern. Schon die Stoiker, als ihr Princip im Denken habend, bildeten die Dialektik aus, aber, wie geſehen, als eine gemeine Logik, der die Form der Einfachheit für den Begriff gilt, nicht als ſolcher, der das Negative an ihm darſtellt und die Beſtimmtheiten, die in jene Einfachheit aufgenommen werden, auflöſt. Es iſt eine höhere Erſcheinung des Begriffs des dialektiſchen Weſens, das ſich nicht nur an das ſinnliche Seyn wendet, ſondern an die beſtimmten Begriffe, und den Gegenſatz des Begriffs und des Seyns, als des Denkens und Seyns, zum Bewußtſeyn bringt; und das Allgemeine nicht als einfache Idee, eine Allgemeinheit ausſpricht, ſondern worin Alles ins Bewußtſeyn zurücktritt als weſentliches Moment des Weſens.

Mit dem Skepticismus will ich zugleich die neuakademiſche Philoſophie verbinden. Im Skepticismus haben wir ein Aufheben der beiden bisher behandelten Einſeitigkeiten, aber dieſes Negative, welches nur negativ bleibt, und nicht zu etwas Affirmativem umzuſchlagen weiß. Außerdem haben wir noch zwe

Formen des Gegenſatzes beſonders gegen den Stoicismus, welche beſonders aus der Akademie hervorgingen, zu behandeln.

C. Die neue Akademie.

Dem ſtoiſchen und epikureiſchen Dogmatismus tritt zunächſt die neue Akademie gegenüber. Sie iſt eine Fortſetzung der Akademie Plato's. Die Nachfolger des Plato theilt man *) in alte, mittlere und neuere Akademie, dann vierte, auch fünfte (neueſte). Am merkwürdigſten iſt Arkeſilaus und Karneades. Die mittlere Akademie wird dem Arkeſilaus zugeſchrieben, die neuere enthält die Gedanken des Karneades. Ich bemerke, daß man bei Einigen Karneades als den Stifter der neuen Akademie aufgeführt findet, und dann Arkeſilaus als den Stifter der mittleren Akademie, — eine Unterſcheidung, die nichts heißt. Beide ſind mit dem Skepticismus nahe verwandt, und die Skeptiker haben ſelbſt oft Mühe, den Skepticismus zu unterſcheiden von dem akademiſchen Princip. Der Skepticismus hat Beide ſchon als Skeptiker genommen, doch noch mit einem Unterſchiede von der Reinheit des Skepticismus, der freilich ſehr formell iſt, und wenig beſagen will, den aber doch die ſo ſubtilen Skeptiker allerdings aufgefaßt haben. Oft beſteht der Unterſchied nur in Wortbeſtimmungen, in ganz äußerlichen Unterſchieden.

Das Allgemeine der Akademiker iſt, daß ſie die Wahrheit als eine ſubjektive Ueberzeugung des Selbſtbewußtſeyns ausſprechen; was mit dem ſubjektiven Idealismus neuerer Zeit übereinkommt. Die Wahrheit, inſofern ſie nur eine ſubjektive Ueberzeugung iſt, iſt daher von den Neuakademikern nur Wahrſcheinlichkeit genannt worden. Sie ſind Fortſetzung von Plato, und ſo Platoniker. Sie bleiben aber nicht bei dem platoniſchen Standpunkt ſtehen, und konnten es nicht. Plato blieb,

*) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c.* 33 §. 220.

wie wir oben ſahen, in der abſtrakten Idee ſtehen: Das Große allein in der Philoſophie iſt, das Unendliche und Endliche zu verknüpfen. Die Ideen Plato's ſind angenommen vom Bedürfniß der Vernunft, dem Enthuſiasmus des Wahren; ſie ſind aber in ſich das Bewegungsloſe, das Allgemeine. Ariſtoteles fordert Entelechie, ſich in ſich beſtimmende Thätigkeit. Das Bedürfniß der Wiſſenſchaftlichkeit der Begründung hat nothwendig über dieſe Weiſe des Platon hinausführen müſſen. Die Akademiker verhielten ſich negativ gegen Stoiker und Epikureer, die eben das Bedürfniß der Wiſſenſchaft hatten, das Plato noch nicht kannte, dem Allgemeinen der Idee Inhalt zu geben, die beſtimmte Beſtimmtheit zu faſſen. Plato geht im Timäus z. B. ins Beſtimmte, organiſche Leben, wird aber unendlich trivial und ganz unſpekulativ, — Ariſtoteles ganz anders. Plato's Ideen oder Allgemeinen wurden durch das Denken aus ihrer Ruhe geriſſen, — dieſer Allgemeinheit, worin es ſich nicht als Selbſtbewußtſeyn erkannt hat. Das Selbſtbewußtſeyn trat ihnen mit größeren Anſprüchen gegenüber, die Wirklichkeit überhaupt machte ſich gegen die Allgemeinheit geltend; und die Ruhe der Idee mußte in die Bewegung des Denkens übergehen.

Den Zuſammenhang mit der platoniſchen Philoſophie ſehen wir leicht darin, wenn wir uns erinnern, daß bei Plato die Idee, und zwar die Idee der Allgemeinheit, das Princip geweſen iſt. Die Folgenden haben ſich beſonders an dieſe Allgemeinheit gehalten: und mit dieſer haben ſie auch die platoniſche Dialektik verbunden, — eine Dialektik, die darauf gegangen iſt, das Allgemeine als ſolches zu behaupten, und das Beſtimmte, Beſondere als nichtig aufzuzeigen. Eine ſolche Dialektik läßt nichts übrig, als die abſtrakte Allgemeinheit. Die Ausbildung des Konkreten iſt zum Theil bei Plato nicht weit gegangen; ſeine Dialektik hat ſehr häufig nur ein negatives Reſultat, wodurch die Beſtimmungen nur aufgehoben werden, — es bleibt im Ganzen ſeine Idee mehr bei der Form der Allgemeinheit ſtehen. Die

Neuakademiker haben nun überhaupt dieſe Stellung gehabt, dialektiſch zu verfahren gegen die Beſtimmtheit der Stoiker und Epikureer; und ſie haben damit, inſofern von Wahrheit die Rede iſt, nur Wahrſcheinlichkeit und ſubjektive Ueberzeugung gelten laſſen. Wir haben geſehen, daß die ſtoiſche und epikureiſche Philoſophie beide darauf gehen, für das Princip, für das Kriterium der Wahrheit ein Beſtimmtes zu machen; ſo daß dieß Kriterium ein Konkretes ſeyn ſoll. Bei den Stoikern iſt es die kataleptiſche Phantaſie, eine Vorſtellung, ein beſtimmter Inhalt; aber ſo, daß der Inhalt auch gedacht, begriffen, ein Gedanke iſt, der zugleich inhaltsvoll iſt. Dieß iſt das Konkrete, ein Zuſammenknüpfen von Inhalt und Gedanken, was jedoch ſelbſt noch formell bleibt. Gegen dieß Konkrete wendet ſich nun die Dialektik der Neuakademiker.

1. Arkeſilaus.

Arkeſilaus hat an der Abſtraktion der Idee gegen Kriterium feſtgehalten. In der platoniſchen Idee, d. i. Timäus und Dialektik, lag eine ganz andere Quelle für das Konkrete; aber dieſe wurde erſt von den Neuplatonikern aufgenommen. Arkeſilaus war feſt im Abſtrakten, — dieſe Epoche eine Kluft. Der Gegenſatz gegen die Dogmatiker kommt bei Arkeſilaus nicht von der Dialektik der Skeptiker her, ſondern von dem Feſthalten an der Abſtraktion.

Arkeſilaus iſt alſo der Stifter der mittleren Akademie; er iſt aus Pitane in Aeolien, in der 116. Olympiade (318 v. Chr.) geboren, ein Zeitgenoſſe Epikur's und Zeno's.*) Er gehörte der Akademie an; aber der Geiſt der Zeiten, die fortſchreitende Ausbildung der Philoſophie erlaubte nicht mehr die Einfachheit der platoniſchen Manier. Er beſaß ein anſehnliches Vermö-

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 28; *Bruck. Hist. crit. phil. T. I*, p. 746; *Tennemann, B. IV*, S. 443.

gen,*) und widmete ſich ganz den Studien, die für die Bildung eines edlen Griechen erfordert wurden: Beredſamkeit, Dichtkunſt, Muſik, Mathematik u. ſ. f.; — vorzüglich der erſteren. Er kam nach Athen, beſonders um ſich in der Beredſamkeit zu üben, lernte hier die Philoſophie kennen und lebte fortan nur für dieſelbe; hatte Umgang mit Theophraſt, Zeno u. ſ. w., — man ſtreitet, ob er auch den Pyrrho hörte.**) Arkeſilaus, vertraut mit aller Philoſophie der damaligen Zeit, war von ſeinen Zeitgenoſſen überhaupt als ein ebenſo edler Mann, als feiner und ſcharfſinniger Philoſoph berühmt, — ohne Stolz, erkannte das Verdienſt Anderer an.***) Er lebte in Athen; und er (und die Neuakademiker) hatte am Stoicismus und Epikureismus ſeinen Gegenſatz, mit denen ſie ſich viel zu ſchaffen machten. Die Richtung geht darauf, was das Kriterium der Wahrheit ſey. Gegen die Stoiker richtete ſich insbeſondere die Akademie, und namentlich Arkeſilaus. Er bekleidete den Lehrſtuhl in der Akademie, und war ſo ein Nachfolger Plato's. Nach dem Tode des Krates (des Nachfolgers von Speuſipp) hatte Soſikrates die Lehrſtelle in der Akademie eingenommen, welcher letztere ſie indeß freiwillig dem Arkeſilaus wegen ſeiner Ueberlegenheit an Talent und Philoſophie überließ.†) Dieſem Lehramte ſtand er bis an ſeinen Tod mit Ruhm und Beifall vor. (Seine Manier iſt die Disputir-Methode.)††) Er ſtarb Ol. 134, 4 (244 v. Chr.), 71 Jahr alt.†††) Welche Bewandtniß es übrigens mit dieſem Uebergehen der Lehrſtühle auf Andere gehabt habe, iſt uns unbekannt. „Eine artige Antwort von ihm wird erzählt, darauf, daß ihm Jemand die Bemerkung machte,

---

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 38.
**) *Diog. Laërt. IV*, §. 29—33; *Brucker l. l.*
***) *Diog. Laërt. IV*, §. 37, 42, 44.
†) *eod.* §. 32.
††) *Diog. Laërt. IV*, §. 28, 36; *Cicero: de finib. II*, 1.
†††) *Diog. Laërt. IV*, §. 44; *Tennemann B. IV, S.* 443.

von den andren Philoſophen gehen ſo Viele zu den Epikureern über, kein Beiſpiel ſey aber bekannt, daß Einer von dem epikuriſchen Syſteme zu einem anderen übergetreten. Arkeſilaus gab zur Antwort: Die Männer können wohl Kaſtraten, aber die Kaſtraten nicht wieder Männer werden." *)

Von ſeiner Philoſophie ſind uns die Haupt-Momente beſonders durch Cicero in den Academicae Quaestiones aufbewahrt, mehr aber noch dient uns Sextus Empirikus als Quelle; der letztere iſt gründlicher, beſtimmter, philoſophiſcher und ſyſtematiſcher.

a. Seine Philoſophie iſt uns insbeſondere als Dialektik gegen den Stoicismus bekannt, und ihr Reſultat, das Haupt-Princip des Arkeſilaus iſt ſo ausgedrückt: „Der Weiſe müſſe ſeinen Beifall, ſeine Zuſtimmung zurückhalten," **) (ἐποχή). Es iſt dieß daſſelbe Princip, was die Skeptiker hatten; auf der anderen Seite hängt es mit dem der Stoiker auf folgende Weiſe zuſammen. Es ſcheint dieſer Ausdruck nämlich zunächſt in Beziehung auf die ſtoiſche Philoſophie zu gehen, der die Wahrheit darin beſteht, daß das Denken irgend einem Seyenden ſeinen Beifall giebt, oder es zu einem Gedachten macht. Sie hatte zum Grundſatz: Das Wahre iſt eine Vorſtellung, ein Inhalt, dem das Denken ſeine Zuſtimmung gegeben hat; die kataleptiſche Phantaſie iſt eine Verbindung des Inhalts mit dem Denken, das ihn für den ſeinigen erklärt. Gegen dieß Konkrete vornehmlich iſt es, daß die Neuakademiker ſich gerichtet haben. Unſere Vorſtellungen, Grundſätze, Gedanken ſind allerdings ſo beſchaffen, daß ſie einen Inhalt haben, durch ihn ſind, und zugleich ſo, daß dieſer Inhalt in die Form des Denkens aufgenommen iſt; der Inhalt erſcheint als Inhalt verſchieden von dem Denken, und die Verbindung macht den Gedanken, das

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 43.

**) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 232: περὶ πάντων ἐπέχει. *Diog. Laërt. IV*, §. 32.

Konkrete. Was dadurch wird, iſt dieß, daß irgend ein beſtimmter Inhalt ins Denken aufgenommen und dieſer für das Wahre ausgeſagt wird. Allein Arkeſilaus ſah dieſe Konſequenz ein; und ſein Ausdruck, der Beifall müſſe zurückgehalten werden, heißt alſo ſo viel: Durch dieſes Aufnehmen komme keine Wahrheit zu Stande, — was richtig iſt, — Erſcheinung, nicht Thatſache als Seyn. Die Stoiker hatten in der kataleptiſchen Phantaſie ihr Princip geſetzt; dagegen iſt Arkeſilaus, welcher verlangt, daß man Vorſtellung und Gedanken getrennt halte, und nicht vereinige. Daß dieſer Inhalt des Bewußtſeyns ein ſolch' Konkretes iſt, hat Arkeſilaus wohl zugegeben, darüber iſt keine Frage; nur hat er behauptet, es komme dadurch nicht Wahrheit zu Stande, ſondern dieſe Verbindung gebe nur gute Gründe, nicht das, was er Wahrheit nennt. Was dadurch geſetzt iſt, iſt nur eine Einſicht mit einem guten Grunde. Was Arkeſilaus übrig läßt, iſt, daß nur Einſicht mit einem guten Grunde möglich ſey; Wahrſcheinlichkeit wird dieß ausgedrückt, aber nicht ganz paſſend, — Gedachtes, durch die Form des Denkens, ein Allgemeines, aber es iſt ſo nur formell Allgemeines, nicht abſolute Wahrheit. Sextus *) drückt dieß beſtimmt aus, daß „Arkeſilaus die Zurückhaltung des Beifalls, die ſich auf Theile bezieht, für ein Gut, die Zuſtimmungen aber zu Theilen für ein Uebel erklärt habe," — weil ſie nur Theile betreffen.

Wie aber hing dieß Princip mit der platoniſchen Lehre zuſammen? Es könnte, der platoniſchen Dialektik ähnlich, eine dialektiſche Haltung ſeyn, die zu nichts Affirmativem fortginge, wie ſelbſt in vielen Dialogen des Platon bloß Verwirrung der Zweck iſt. Aber bei Platon iſt doch auch das Affirmative weſentlich, ſo daß dieſes aus der Dialektik ſelber reſultire; und dieß iſt auch nicht der Ausgangspunkt von jenem Princip des Arke-

*) Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 233. ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ μέρος συγκαταθέσεις.

ſtlaus. Wir haben bei Platon vielmehr die Idee, die Gattung, das Allgemeine gefunden. Nun aber iſt in dieſer ganzen Zeit die Richtung zum abſtrakten Auffaſſen; und wie ſich dieß in der ſtoiſchen und epikureiſchen Philoſophie zeigte, ſo hat es ſich auch auf die platoniſche Idee ausgedehnt, und ſie zur Verſtandesform herabgeſetzt. Daß von Platon wieder das Konkrete aufgefaßt iſt, werden wir ſpäter bei den Neuplatonikern ſehen, von denen die Einheit des platoniſchen und ariſtoteliſchen Principes weſentlich erkannt iſt. Der Stoiker machte nun wohl das Denken zum Princip, aber das Denken ſollte Kriterium werden, d. h. ein beſtimmendes Princip; mithin ſollte es eine Vorſtellung, einen Inhalt in ſich aufnehmen. Will man aber das Denken ſo als ein Allgemeines feſthalten, ſo kann es nicht zu einem Kriterium kommen, und das iſt der Sinn des Arkeſilaus; der Weiſe müſſe beim Allgemeinen ſtehen bleiben, nicht aber zum Beſtimmten fortgehen, ſo daß dieſes Beſtimmte das Wahre ſey.

Die beſtimmtere Entwickelung, die uns nur im Gegenſatze gegen die Stoiker aufbewahrt iſt, giebt Sextus *) ſo an: „Er habe gegen die Stoiker behauptet, daß Alles unbegreiflich ſey (ἀκαταλήπτα);“ — gegen das ſtoiſche Begreifen, Auffaſſen durch das Denken. Bei ihnen iſt Begriffe, Vorſtellung, kataleptiſche Phantaſie die Hauptſache; dieſe hat Arkeſilaus bekämpft. Die im Denken aufgefaßte Vorſtellung, die kataleptiſche Phantaſie, war Jenen das konkrete Wahre. Näher griff Arkeſilaus die Stoiker an: Aber „ſie ſelbſt ſagen, die gedachte Vorſtellung (καταληπτικὴ φαντασία) iſt“ eben ſo „die Mitte, die dem bloßen Meinen ſo gut, als dem Wiſſen, dem Weiſen, gemeinſchaftlich zukommen kann; ſie iſt als das Wahre das, woraus die Meinung und das Wiſſen unterſchieden wird,“ — der Inhalt iſt derſelbe, die Form macht allen Unterſchied. Denn das Wiſſen ſoll ein entwickeltes Bewußtſeyn aus Gründen überhaupt ſeyn; aber dieſe

*) adv. Mathem. VII, §. 150 sqq.

Gründe ſind ſelbſt nichts weiter, als ſolches im Denken aufgefaßtes Seyn, — und ſo eins iſt Weiſen und Thoren gemeinſam, und eine andere Grundlage giebt es nicht: oder eben jene Mitte iſt der Richter zwiſchen bloßem Meinen und Wiſſen, — das Kriterium zwiſchen dem unmittelbaren Wiſſen, der Empfindung, und dem abſtrakten Denken. Arkeſilaus argumentirte ſo:

α. „Sie iſt alſo entweder im Weiſen oder im Thoren, in Jenem Wiſſen, in Dieſem Meinung; wenn ſie in Beiden das Gemeinſchaftliche iſt, bleibt ihr nichts, als der leere Name übrig.“ Es iſt in Beiden daſſelbe, und doch ſollen ſie in Beziehung auf die Wahrheit als Weiſe und Unweiſe unterſchieden ſeyn. Oder alle Beide haben Gedanken, darin daß es Gedanken ſind, liegt die Wahrheit; aber der Weiſe ſollte etwas Unterſchiedenes haben, ſeine Gründe ſind eben wieder ſolche Gedanken, als der Thor hat. Der Weiſe hat keine eigenthümliche beſondere Wahrheit. Der Weiſe unterſcheidet das Gedachte von dem Nichtgedachten: Das Wahre iſt, weil es gedacht iſt. Die Meinung hat kein Bewußtſeyn über dieſen Unterſchied, daher auch kein Kriterium, vermiſcht Beides durch einander; Gedachtes gilt für wahr ſo gut als Vorgeſtelltes, oder auch für unwahr.*) Hierauf nachher. Wenn nun, ſagt Arkeſilaus, dieſe Vorſtellung dem Thoren, wie dem Weiſen, das Wahre iſt, ſo iſt ſie nicht das Wahre. Dann ſagten die Stoiker, die Phantaſie iſt aus Gründen wahr. Aber jene Gründe ſind ſelbſt kataleptiſche Phantaſie, ſagt Arkeſilaus; dieſe wird zum Richter zwiſchen Meinen und Wiſſen aufgeſtellt, während ſie Beiden gemeinſchaftlich iſt. Der Weiſe und der Thor haben Beide Vorſtellungen; ſie ſollen nun etwas Verſchiedenes haben, — aber die Gründe des Weiſen ſind ſolche Gedanken, die auch der Unweiſe hat. Dieſe Mitte komme ebenſogut dem Thoren als dem Weiſen zu, ſie könne ebenſogut Irrthum ſeyn als Wahrheit.

*) cf. Cicero. acad. Quaest. IV, 24: neque enim falsum percipi posse, neque verum, si esset tale, quale vel falsum.

Das Wiſſen, das entwickelte denkende Bewußtſeyn iſt nur ein Bewußtſeyn aus Gründen; und die eigentliche Wiſſenſchaft ſtellen die Stoiker daher über die kataleptiſche Phantaſie. Arkeſilaus ſagt nun, dieſe Gründe, dieſe kataleptiſche Phantaſie iſt für ſich eine Vorſtellung, ein Grundſatz, ein Inhalt überhaupt; dieſen entwickelt die Wiſſenſchaft, ſo daß er durch ein Anderes vermittelt vorgeſtellt wird, und dieß iſt ſein Grund. Dieſe Gründe aber ſind nichts als ſolche kataleptiſche Phantaſie, ſo ein durchs Denken aufgefaßter Inhalt. Dieſe Mitte bleibt alſo immer der Richter zwiſchen Vernunft und Meinung; und der Weiſe hat ſo nichts zum Kriterium, als was der Thor auch hat.

β. Weiter macht Arkeſilaus die Unterſchiede geltend, die beſonders in neuerer Zeit hervorgehoben werden, und auf die gefußt wird. „Das Begreifen (denkende Faſſen) ſoll ferner das Moment des Begriffs in der begriffenen Vorſtellung ſeyn; wenn ſie eine ſolche Zuſtimmung iſt, ſo iſt ſie nicht."

„Denn *αα*) die Zuſtimmung" des Weiſen „geht nicht auf eine Vorſtellung (*φαντασία*), Bild, ſondern" muß „auf einen Grund" als ſolchen gehen. Und ein ſolcher abſoluter Grund iſt nur ein Axiom; „denn nur gegen Axiome findet dieſe Zuſtimmung" des Denkens „Statt." Das iſt gut; darin liegt der Gegenſatz gegen die moderne Welt. — Entwickelter ſo: Das Axiom iſt reiner Gedanke. Denken iſt das Subjektive. Es ſtimmt zu. Wem ſtimmt es zu? Das Denken iſt das Zuſtimmende einem Seyenden (Vorgeſtellten, — daſſelbe). Das Konkrete, die kataleptiſche Phantaſie ſoll ſeyn eine Vorſtellung, der das Denken ſeine Zuſtimmung gegeben hat. Dieß geht auf einen Gedanken, und es iſt nur ein Gedanke, dem es ſich gemäß findet; nur ein allgemeines Axiom iſt ſolcher Zuſtimmung fähig — d. h. überhaupt wieder ein Gedanke —, in ihm findet es ſich. Dann haben wir nur den Gedanken, nicht das Denken mit einem beſtimmten Inhalte; dieſer Inhalt iſt ein Seyendes, ein Inhalt, der noch nicht, als ſolcher, Gedanke iſt,

noch nicht ins Denken aufgenommen iſt. Der Phantaſie kann es aber nicht zuſtimmen. Denn dieß Seyende, Vorgeſtellte oder Bild iſt ſinnlich, iſt etwas Anderes als das Denken, ein ihm Fremdes; es kann alſo dem Denken nicht zuſtimmen. Sondern Axiome ſind nur Abſtrakte; alſo nur einem Axiom, Grundſatz, einem Allgemeinen kann das Denken zuſtimmen, d. h. dem unmittelbar reinen Gedanken als ſolchen. Davon verſchieden iſt die Phantaſie, das Einzelne. Das Denken kann nicht ſeinem Verſchiedenen zuſtimmen; im Gegentheil hält es ſich entfernt von dieſem, weil es ein ihm Fremdes iſt. — Dieß iſt ein Gedanke, der das Innere, Weſen der Sache trifft. Arkeſilaus macht alſo hier denſelben berühmten Unterſchied, der in der neueren Zeit als der Gegenſatz von Denken und Seyn, Idealität und Realität, Subjektivem und Objektivem mit ſo großer Wichtigkeit wieder aufgetreten iſt. Die Dinge ſind Anderes, als Ich. Wie kann ich zu den Dingen kommen? Das Denken iſt ſelbſtthätiges Beſtimmen eines Inhalts, als Allgemeinen; ein gegebener Inhalt iſt aber Einzelnes, einem ſolchen kann man nicht zuſtimmen. Das Eine iſt hier, das Andere jenſeits, — Subjektives und Objektives, was nicht zu einander kommen kann. Um dieſen Punkt hat ſich eine Zeit lang die ganze Bildung der modernen Philoſophie gedreht. Es iſt wichtig, ein Bewußtſeyn über dieſen Unterſchied zu haben, und dieß Bewußtſeyn gegen das Princip der Stoiker geltend zu machen. Ueber dieſe Einheit des Gedankens und der Realität war es, daß die Stoiker hätten Rechenſchaft zu geben gehabt; was ſie nicht thaten, was überhaupt im Alterthum nicht geſchah. Denn dieſe haben nicht gezeigt, daß das Subjektive des Denkens und das Objektive in ihrer Verſchiedenheit weſentlich dieß ſind, in einander überzugehen, ſich identiſch zu ſetzen; was ſich ſchon als Anfang in abſtrakter Weiſe bei Plato findet. Die Einheit des Denkens und der Phantaſie iſt eben das Schwierige; iſt alſo das Denken, als ſolches, Princip, ſo iſt es abſtrakt. Die ſtoi-

ſche Logik iſt bloß formell geblieben; das Gelangen zu einem Inhalt hat nicht aufgezeigt werden können. Das Weitere würde nun den Beweis betreffen, daß ſolch' objektiver Inhalt und das ſubjektive Denken identiſch ſind, und dieſe Identität ihre Wahrheit iſt. Denken und Seyn ſind aber ſelbſt ſolche Abſtrakta, und man kann ſich darin lange herumtreiben, ohne zu einer Beſtimmtheit zu gelangen. Dieſe Einheit des Allgemeinen und Beſonderen kann alſo nicht Kriterium ſeyn. Bei den Stoikern erſcheint die kataleptiſche Phantaſie als unmittelbar behauptet; es iſt ein Konkretes, aber nicht gezeigt, daß es das Wahre dieſer Unterſchiedenen iſt. Gegen dieß unmittelbar angenommene Konkrete iſt die Behauptung der Differenz Beider ganz konſequent. Es iſt dieſelbe Gedankenform, die wir auch noch heute finden.

Die begriffene Vorſtellung ſoll das Wahre ſeyn. Arkeſilaus ſagt aber: „ββ) es giebt keine begriffene Vorſtellung, die nicht auch falſch wäre, wie aus Vielem und Mancherlei beſtätigt wird," — wie die Stoiker ſelbſt ſagen, daß die kataleptiſche Phantaſie wahr und falſch ſeyn könne. Ueberhaupt beſtimmter Inhalt hat ſein Gegentheil an einem beſtimmten, der ebenſo als gedachter wahr ſeyn müßte; was ſich zerſtört. Darin beſteht das bewußtloſe Herumtreiben in ſolchen Gedanken, Gründen, die nicht als Idee, als Einheit Entgegengeſetzter aufgefaßt werden, ſondern in Einem der Entgegengeſetzten dieß behaupten, und ebenſogut auch das Gegentheil. Er hielt den Stoikern entgegen, daß die gedachte Vorſtellung, ihr Princip, ebenſogut etwas Wahres als Falſches ſeyn könne, und den Widerſpruch in ſich enthalte, daß ſie das Denken eines Andern ſeyn ſolle, das Denken aber nur ſich ſelbſt denken könne. Das Wahre der Welt iſt eben anders, iſt νοῦς, iſt das Geſetz, das Allgemeine, was als ſolches für den Gedanken. Arkeſilaus ſagt, der Hauptinhalt unſeres Bewußtſeyns ſind ſolche Gründe, aber ſie ſind ſo nicht das Wahre; ſie ſind konkret, das Regierende, aber es iſt

nicht bewieſen, daß es das Wahre iſt. Denn ſolche Vorſtellungen ſind das, was den Thoren und den Weiſen, d. h. dem Wiſſen und der Meinung, zukommt, d. h. was ein Wahres oder Nichtwahres ſeyn kann. Es ſind Gründe; ſie ſind relativ das Letzte für einen Inhalt, aber nicht an und für ſich das Letzte. Sie können angeſehen werden für gute Gründe, für Wahrſcheinlichkeit, wie die Akademiker es ausdrücken; aber ſie ſind nicht das wahrhaft Letzte. Dieſes iſt ein großes Bewußtſeyn, welches Arkeſilaus hatte. Weil aber ſo keine Einheit herauskommen kann, ſo zieht er dann eben daraus den Schluß: „Es folgt hieraus, daß der Weiſe ſeine Zuſtimmung zurückhalten muß," — d. h. nicht eben ſo, daß er nicht denken ſoll, ſondern er müſſe dieß Gedachte darum nicht als wahr anſehen; „ſofern er ſo begreift, wie die Stoiker, und dieß für wahr nimmt, weil es ein Gedachtes iſt, iſt er nur in der Meinung." Das hören wir auch noch jetzt: Man denke, aber komme dadurch nicht zur Wahrheit; ſie bleibe jenſeits.

b. Arkeſilaus *) in Bezug auf das Praktiſche ſagt, daß dadurch die Regel des Handelns nicht aufgehoben werde: „Die Regel des Handelns iſt nicht möglich ohne Beſtimmung von Etwas als Wahr oder Falſch," — ohne Etwas für Recht u. ſ. f. anzuerkennen; „und der Zweck des Lebens, Glückſeligkeit, werde nur durch ſie erreicht, durch ſolche Gründe beſtimmt. Wer ſeinen Beifall aufhält, richtet ſich in dem, was zu thun und zu laſſen iſt, nach dem (Wahrſcheinlichen), was einen guten Grund hat (εὔλογον)," — als die ſubjektiv überzeugende Vorſtellung „zur Führung des Lebens." Das iſt richtig, daß der gute Grund nicht zur Wahrheit hinreicht. „Die Glückſeligkeit wird durch die Klugheit (durch den Verſtand, Vernunft) hervorgebracht, und das verſtändige Betragen bewegt ſich in gehörigem, rechtem Thun (κατορθώμασι);

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 158.

recht gethan iſt, was eine gut gegründete Rechtfertigung erlaubt," ſo daß es doch wie Wahres erſcheint. „Wer alſo auf das Wohlbegründete achtet, wird recht thun und glücklich ſeyn;" dazu aber gehört Bildung, verſtändiges Denken. Er bleibt bei dieſem Unbeſtimmten ſtehen: Subjektivität der Ueberzeugung, Wahrſcheinlichkeit, durch gute Gründe gerechtfertigt. Wir ſehen alſo, daß in Anſehung des Poſitiven Arkeſilaus überhaupt nicht weiter kommt, als die Stoiker; die Form iſt anders. Arkeſilaus ſagt daſſelbe, was die Stoiker, nur daß, was die Stoiker als Wahr ausdrücken, Arkeſilaus gut begründet nennt. Im Ganzen hatte er ein höheres Bewußtſeyn, als die Stoiker: Es ſoll jenes Begründete nicht die Bedeutung haben eines an ſich Seyenden, ſondern nur für im Bewußtſeyn, weniger als das Anſich, — daß es nur eine relative Wahrheit enthalte, abſolut weſentlich das Moment des Bewußtſeyns an ihm hat.

2. Karneades.

Gleich berühmt ward Karneades, einer der Nachfolger des Arkeſilaus in der Akademie, lebte jedoch bedeutend ſpäter. Er war Ol. 141, 3 (217 v. Chr.) in Cyrene geboren und ſtarb Ol. 162, 4 (132 v. Chr.), 85,*) — oder 90 Jahre alt.**) Er lebte in Athen, und iſt auch dadurch geſchichtlich, daß er, wie ſchon erwähnt, von den Athenienſern mit noch zwei Philoſophen nach Rom als Geſandter geſchickt wurde. Es war von der Akademie Karneades, von den Stoikern Diogenes, und von den Peripatetikern Kritolaus, welche im Jahre 598 a. u. c. (156 v. Chr. Geburt) zur Zeit des älteren Cato nach Rom kamen. Die Römer haben ſich ſo in Rom ſelbſt mit der griechiſchen Philoſophie bekannt gemacht; jene Philoſophen hielten dort Vorträge und Reden. Karneades' Scharfſinn, Beredſamkeit und die Macht des Beweiſes, und ſein großer Ruhm erweckten viel

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 62, 65; Tennemann B. IV, S. 334, 443—444.
**) *Cicero: acad. Quaest. II*, 6; *Valer. Maxim. VIII*, 7, *ext.* 5.

Aufmerkſamkeit und großen Beifall in Rom. Hier hielt er nach der Weiſe der Akademiker zwei Reden über die Gerechtigkeit: die eine für die Gerechtigkeit, die andere gegen die Gerechtigkeit. Worauf im Allgemeinen Beides beruhte, erhellt leicht: In der Rechtfertigung der Gerechtigkeit ſetzte er das Allgemeine als Princip; in der Nichtigkeit derſelben aber machte er das Princip der Einzelnheit, des Eigennutzes geltend. Den jungen Römern, welche eben den Gegenſatz des Begriffs wenig kannten, war dieß etwas Neues: ſie hatten keine Vorſtellung von dergleichen Wendungen des Gedankens, ſie wurden ſehr dadurch angezogen, bald davon eingenommen; und Karneades' Vorträge hatten vielen Zulauf. Aber die alten Römer, beſonders der ältere Cato (Cenſorius), der damals noch lebte, ſahen es ſehr ungern, und eiferten ſehr dagegen, weil die Jugend dadurch von der Feſtigkeit der Vorſtellungen und Tugenden, die in Rom galten, abgebracht wurde. Wie das Uebel um ſich griff, machte Cajus Acilius den Vorſchlag im Senate, alle Philoſophen aus der Stadt zu verbannen, worunter natürlich, auch ohne namentlich genannt zu ſeyn, auch jene drei Geſandten begriffen waren. Der alte Cato aber bewog den Senat, die Geſchäfte mit den Geſandten auf's Schleunigſte abzumachen, — daß ſie wieder fortkämen, daß ſie wieder in ihre Schulen kämen, und ferner nur die Söhne der Hellenen unterwieſen, die römiſchen Jünglinge aber auf ihre Geſetze und die Obrigkeiten, wie vorher, hörten, und aus dem Umgange der Senatoren Weisheit lernten. *) Aber dieß Verderben — das Verlangen der Erkenntniß — läßt ſich nicht abhalten, ſo wenig als im Paradieſe; die Erkenntniß, welche nothwendiges Moment in der Bildung der Völker iſt, tritt ſo als Verderben auf, als Sündenfall. Eine ſolche Epoche, wo die Wendungen des Gedankens auftre-

*) Plutarch. Cato major, c. 22; *Gellius, noct. attic. VII*, 14; *Cicero, de orat. II*, 37—38; *Aelian. var. Hist. III*, 17; *Bruck. hist. crit. phil. T. I, p.* 763.

ten, muß in die Bildung eines Volkes kommen; was denn als Uebel für die alte Verfaſſung, für die alte Feſtigkeit angeſehen wird. Aber dieß Uebel des Denkens iſt nicht durch Geſetze u. ſ. f. abzuhalten; es kann und muß ſich nur durch ſich ſelbſt heilen, wenn durch das Denken ſelbſt auf wahrhafte Weiſe das Denken zu Stande gebracht iſt.

a. Ueber die Philoſophie des Karneades haben wir eine Darſtellung bei Sextus Empirikus; was von Karneades übrig, iſt ebenfalls gegen den Dogmatismus der ſtoiſchen und epikureiſchen Philoſophie gerichtet. Dieſe Seite, daß vornehmlich die Natur des Bewußtſeyns näher beachtet iſt, macht ſeine Sätze intereſſant. Bei Arkeſilaus ſahen wir guten Grund. Das Princip, was Karneades behauptete, wird ſo ausgedrückt: „daß es abſolut kein Kriterium der Wahrheit gebe, weder Empfindung, noch Vorſtellen, noch Denken, noch ſonſt dergleichen Etwas. Erſtlich: alles Dieß — λόγος, φαντασία, αἴσθησις — zuſammen täuſcht uns;“ *) — dieſer allgemeine Satz iſt noch immer die Mode, empiriſch.

„Zweitens“ beweiſt er näher aus Gründen. In der weiteren Entwickelung ſehen wir die Natur des Bewußtſeyns werden, — überhaupt beſtimmter ausgeſprochen in Folgendem. „Er zeigt nämlich, daß wenn ein ſolches Kriterium wäre, ſo könnte es nicht ohne eine Affektion (Paſſivität) des Bewußtſeyns ſeyn, die von der Wahrnehmung herkommt (οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους).“ **) Im Allgemeinen iſt dieß ſein Hauptgedanke, daß jedes Kriterium ſo beſchaffen ſeyn müßte, daß es zwei Elemente hat: eins wäre das objektive, ſeyende, unmittelbar beſtimmte, — und das andere Element ſey eine Affektion, eine Thätigkeit, Beſtimmung des Bewußtſeyns, und gehöre dem empfindenden, vorſtellenden oder denkenden Subjekte an; ſo ein Beſtimmtes, wie Empfinden, Vorſtellen, Den-

*) Sextus Empiricus adv. Math. VII, §. 159.
**) *Sext. Empiricus adv. Math. VII*, §. 160.

ken könne nicht das Kriterium ſeyn. Dieſe Thätigkeit des Bewußtſeyns beſtehe darin, daß es das Objektive verändere, alſo das Objektive nicht, wie es iſt, unmittelbar an uns kommen laſſe. Es iſt dabei dieſelbe Trennung, daſſelbe Verhältniß dabei vorausgeſetzt, wie vorhin: Daß der Verſtand als letztes und ſchlechthin abſolutes Verhältniß anzuſehen iſt. Sextus überliefert uns ſeine Gedanken am beſtimmteſten.

α. Gegen die Epikureer macht er dieß geltend: „Weil das Lebendige von dem Todten durch die Thätigkeit des Empfindens unterſchieden iſt, ſo wird es durch dieſes ſich ſelbſt und das Aeußere auffaſſen," iſt ein Gedoppeltes, Zweifaches; — es iſt nicht nur dieß Aeußere, ſondern es ſelbſt. „Aber dieß Empfinden," wie Epikur es vorſtellt, „das unbewegt bleibt, und apathiſch und unveränderlich iſt" (ſeyn ſoll), keine Affektion durch die Thätigkeit des Bewußtſeyns erleide, „iſt weder Empfinden, noch faßt es Etwas auf. Sondern erſt verändert und beſtimmt nach dem Einfall des Wirklichen (ὑπόπτωσιν τῶν ἐναργῶν), zeigt das Empfinden die Dinge." *) Das Empfinden Epikur's ſey ein Seyendes, nicht aber ein Urtheilendes; jede Empfindung liegt für ſich, folglich iſt in ihr kein Princip zum Urtheilen. Aber die Empfindung muß analyſirt werden, daß die Seele einer Seits darin beſtimmt ſey, anderer Seits aber, daß das Beſtimmende zugleich beſtimmt werde von der Energie des Subjekts, des Bewußtſeyns. Indem ich empfinde als Lebendiges, Bewußtes, ſo geht da eine Veränderung vor; die Empfindung iſt nicht unveränderlich. Alles, was im Bewußtſeyn iſt, enthält eine Veränderung, ein Beſtimmtwerden nach Außen und nach Innen. Folglich kann das Kriterium nicht ſo als einfache Beſtimmtheit ſeyn; ſondern vielmehr iſt es ein Verhältniß in ſich, — zwei Momente ſind zu unterſcheiden, Empfindung und Denken.

β. „Es iſt alſo in dem Beſtimmtwerden (Affektion) der

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 160 — 161.

Seele von dem Wirklichen (der Wirkſamkeit) das Kriterium zu ſuchen (*ἐν ἄρα τῷ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθει τῆς ψυχῆς ζητητέον τὸ κριτήριον*):" das Andere iſt die Wirkſamkeit der Seele; nur in dieſe Mitte könnte das Kriterium fallen. Solchen Inhalt, Empfindung, Beſtimmtſeyn des Bewußtſeyns, welches zugleich auch wieder beſtimmt iſt durch das Bewußtſeyn, dieſe Paſſivität und Aktivität des Bewußtſeyns, dieß Dritte nannte er nun die Vorſtellung. Vorſtellung macht bei den Stoikern den Inhalt des Denkens aus. Er ſagt: „Dieß Beſtimmtwerden aber muß eine Anzeige ſeyn ſowohl ſeiner ſelbſt, als des Erſcheinenden oder des Dinges, durch welches es bewirkt wurde; dieß *πάθος* iſt nichts Anderes, als die Vorſtellung." Sie iſt Erkenntniß des Subjektiven einer Seits, anderer Seits hat ſie einen Inhalt, der das Objektive, das Erſcheinende iſt. „Daher die Vorſtellung Etwas in dem Lebendigen iſt, welches ſich ſelbſt und das Andere darſtellt (*παραστατικόν*);" und dieſes Letztere iſt nur vorhanden in der Beſtimmtheit des Bewußtſeyns. „Wenn wir Etwas ſehen, ſo hat das Geſicht eine Affektion; und es iſt nicht mehr ſo beſchaffen, als vor dem Sehen. Durch eine ſolche Veränderung entſteht in uns ein Gedoppeltes: Eins, die Veränderung ſelbſt, d. i. die Vorſtellung," die ſubjektive Seite; „das Andere, das, was die Veränderung hervorbrachte," das Objektive, „das Geſehene." (Reinhold hat dieſes ausgeführt.) Das Bewußtſeyn iſt ein Zweitheiliges; die Empfindung, ſagt Karneades, iſt nur das Erſte. „Gleichwie nun," ſagt er, „das Licht ſich ſelbſt zeigt, und Alles in ihm: ſo iſt das Vorſtellen das Haupt (*ἀρχηγός*) des Bewußtſeyns, Wiſſens im Thiere, und muß, wie das Licht, ſich ſelbſt offenbar machen, und das Wirkliche (*ἐναργές*) zeigen, was bewirkte" (das, wodurch das Bewußtſeyn beſtimmt iſt). Dieſes iſt der ganz richtige Standpunkt des Bewußtſeyns, und verſtändlich; dieſes iſt aber nur der erſcheinende Geiſt. Bei dieſem Standpunkte hat ſich die philoſophiſche Bildung aufgehalten. So auch in der moder-

nen Zeit. Vorſtellen iſt dieß Unterſcheiden in ihm ſelbſt: ſich zeigen, und Anderes zeigen. Aber, fährt Karneades fort, das Vorſtellen iſt alſo das Allgemeine, es begreift die Empfindung und die kataleptiſche Phantaſie, es iſt der Mittelpunkt; „aber es zeigt dieſes nicht immer nach der Wahrheit.“ Man erwartet jetzt eine Entwickelung dieſes Gegenſatzes; aber er geht ins Empiriſche über, giebt nicht die nähere Entwickelung des Gegenſatzes. „So wie ſchlechte Boten, lügt es oft, und weicht von den Dingen ab, die es ſchickten; ſo folgt, daß nicht jede Vorſtellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, ſondern nur die, welche, wenn eine, wahr iſt.“ (Ich bin überzeugt, es iſt meine Vorſtellung, — immer nur meine Vorſtellung; Etwas meinen ſie geſagt zu haben, daß ſie dieſe Ueberzeugung haben. Einſicht, objektive Wiſſenſchaft ſey doch nur die Ueberzeugung des Anderen; — aber der Inhalt iſt ſeiner Natur nach allgemein.) „Weil aber eben keine ſo beſchaffen iſt, daß ſie nicht auch falſch ſeyn könnte: ſo ſind die Vorſtellungen ebenſo ein gemeinſchaftliches Kriterium des Wahren als Falſchen; oder ſie ſind kein Kriterium.“*) Das iſt popular ausgedrückt: Es giebt auch Vorſtellung von Nichtwahrem. Karneades berief ſich auch darauf, „daß eine Vorſtellung auch von etwas nicht Exiſtirendem kommen könnte. Oder die Stoiker ſagten: Das iſt ein Seyendes, was gedacht iſt, es iſt von Gegenſtändlichem aufgefaßt; — aber es kann auch Falſches aufgefaßt werden.“**)

γ. Endlich iſt auch das Denken nicht wahr: „Weil nun keine Vorſtellung ein Kriterium iſt, ſo iſt es auch nicht das Denken.“ Die Empfindung als ſolche iſt kein Kriterium, ſie iſt nicht unveränderlich, nicht apathiſch; die Vorſtellung iſt ebenſo kein Kriterium; daher iſt es drittens auch das Denken nicht. „Denn dieſes hängt von der Vorſtellung ab,“ — muß mithin ebenſo unſicher ſeyn, als dieſe. „Denn zuerſt muß ihm“ (dem

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 161 — 164.

**) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 402.

weiteren Denken) „das, worüber es urtheilt, Vorſtellung ſeyn," dieſe muß gegeben ſeyn; „Vorſtellung kann aber nicht ſeyn, ohne die gedankenloſe Empfindung," — dieſe könne ja aber wahr oder falſch ſeyn. *) — Dieß iſt der Grundzug in der akademiſchen Philoſophie: einer Seits der Unterſchied von Denken und Sehendem; und dann, daß die Vorſtellung eine Einheit von Beiden iſt, — aber nicht dieſe Einheit an und für ſich.

b. Was nun Karneades Affirmatives über das Kriterium vortrug, beſteht in Folgendem: Darin, daß allerdings Kriterien zu ſuchen ſeyen und „Kriterien feſtzuſetzen ſeyen zur Führung des Lebens und zur Erwerbung der Glückſeligkeit;" — aber nicht in der ſpekulativen Betrachtung deſſen, was an und für ſich iſt, — ſondern mehr in das Pſychologiſche und die endlichen Formen des Bewußtſeyns übergehend. Es iſt dieß mithin auch kein Kriterium für die Wahrheit, ſondern zum ſubjektiven Gebrauche; — ſubjektive Wahrheit, verſtändiges Bewußtſeyn. Es geht auf endlichen Inhalt, und richtiges Bewußtſeyn deſſelben. Es iſt bloß für's Subjekt geſorgt, — Beziehung auf's Einzelne. Es bleibt immer konkreter Zweck. Wie ſoll der Menſch ſein Leben führen? Das Individuum mußte dieſes ſuchen. Das leitende Princip beſtimmt Karneades ungefähr wie Arkeſilaus, — im Allgemeinen als nur in der Form „einer überzeugenden Vorſtellung" überhaupt; d. h. ſie müſſe als etwas Subjektives anerkannt werden. „Sie iſt α) eine überzeugende, und zugleich β) feſte, die ſich nach allen Seiten beſtimmt hat, und γ) entwickelte Vorſtellung," **) wenn ſie ein Kriterium des Lebens ſeyn ſoll. Dieſe Unterſcheidungen gehören im Ganzen zu einer richtigen Analyſe. Dieſes kommt auch ungefähr in der formalen Logik vor; es ſind etwa dieſelben Stufen, wie ſie bei Wolf in der klaren, diſtinkten und adäquaten Vorſtellung ſich finden.

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 165.
**) *eod.* §. 166.

„Der Unterſchied. Die Vorſtellung iſt Vorſtellung von Etwas: deſſen, woraus ſie wird“ (Objekt), „und deſſen, worin ſie wird“ (Subjekt); „Woraus iſt das äußerliche Empfundene, Worin ein Solches wie der Menſch,“ — ohne Intereſſe iſt dieſe Eintheilung. „Auf dieſe Weiſe hat ſie zwei Verhältniſſe: die Eine Seite nach dem Gegenſtande, die andere zum Vorſtellenden (Subjekt). α) Nach jenem Verhältniſſe iſt ſie entweder wahr oder falſch: wahr, wenn ſie mit dem Vorgeſtellten (Gegenſtande) übereinſtimmt; falſch, wenn nicht.“ Aber dieſe Seite kann hier gar nicht in Betracht kommen, da eben das Urtheil über dieſe Uebereinſtimmung die Sache gar nicht von der vorgeſtellten Sache zu trennen im Stande iſt. β) „Nach dem Verhältniſſe zum Vorſtellenden iſt die eine vorgeſtellt erſcheinend als wahr zu ſeyn, die andere vorgeſtellt nicht erſcheinend als wahr zu ſeyn.“ Bloß dieſes kommt bei den Akademikern in Betracht: Verhältniß zum Vorſtellenden; — jenes, wie wir geſehen, nicht. „Die als wahr vorgeſtellte, heißt bei den Akademikern Emphaſe (ἔμφασις), und Ueberzeugung, überzeugende Vorſtellung;“ ſolche Vorſtellung im Bewußtſeyn, die Ueberzeugung, nannten die Akademiker die emphatiſche Vorſtellung. „Die aber nicht als wahr vorgeſtellt iſt, heißt Apemphaſe (ἀπέμφασις), und Nichtüberzeugung, und nichtüberzeugende Vorſtellung. Denn weder was uns durch ſich ſelbſt als unwahr vorgeſtellt, oder was wahr iſt, aber uns nicht vorgeſtellt iſt, überzeugt uns nicht“ (Wahres ohne Vorſtellung.) *) Die Ueberzeugung hat nun drei Grade:

α. Es iſt eine überzeugende Vorſtellung überhaupt, „die wahr zu ſeyn ſcheint, und deutlich genug iſt; ſie hat auch eine gehörige Breite, und kann auf vielerlei in recht mancherlei Fällen angewandt werden: ſich bewährend“ immer mehr durch Wiederholungen, wie bei Epikur, „macht ſie ſich immer überzeugender und glaubwürdiger.“ **) Es iſt keine weitere Be-

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 167 — 169.
**) *eod.* §. 173.

ſtimmung ihres Inhalts gegeben; das öfter Vorkommende iſt empiriſche Allgemeinheit. Dieß iſt aber nur eine einzelne Vorſtellung, überhaupt eine unmittelbare, einfache geradezu überhaupt.

β. „Weil aber eine Vorſtellung nicht für ſich allein iſt, ſondern wie in einer Kette eine von der anderen abhängt: ſo kommt das zweite Kriterium hinzu, daß ſie zugleich überzeugend und feſt ſey," zuſammenhängend, indem ſie abſtrakte Gewißheit hat; und daß ſie von allen Seiten beſtimmt iſt, nicht verändert, hin und hergezogen werden kann (ἀπερίσπαστος), und andere Vorſtellungen ihr nicht widerſprechen, weil ſie gewußt wird in dieſem Zuſammenhange mit anderen. Dieß iſt eine ganz richtige Beſtimmung, die im Allgemeinen überall vorkommt. Es wird nichts allein geſehen oder geſagt, ſondern noch eine Menge von Umſtänden, die in Zuſammenhang damit ſtehen. „Z. B. in der Vorſtellung eines Menſchen iſt mancherlei enthalten, ſowohl was ihn ſelbſt betrifft, als was ihn umgiebt: Jenes z. B. Farbe, Größe, Geſtalt, Bewegung, Kleidung u. ſ. f.; Dieß Luft, Licht, Freunde und dergleichen. Wenn von ſolchen Umſtänden keiner uns ungewiß macht, oder abzieht, um ſie für falſch zu halten, ſondern wenn alle gleichmäßig zuſammenſtimmen: ſo wird die Vorſtellung um ſo überzeugender." *) Wenn eine Vorſtellung auch mit den mannigfaltigen Umſtänden, in denen ſie ſteht, in Uebereinſtimmung iſt: ſo iſt ſie feſt. Einen Strick kann man für eine Schlange halten; aber dann ſind noch nicht alle Umſtände bei demſelben beachtet worden. **)

γ. Endlich ſoll die Vorſtellung entwickelt ſeyn. Das heißt. „Außerdem wie bei der Beurtheilung einer Krankheit alle Symptome zu Rathe gezogen werden, — eine Vorſtellung Ueberzeugung hat, wenn alle Umſtände übereinſtimmen: ſo kommt noch ein drittes Moment hinzu, das die Ueberzeugung verſtärkt,

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 176 — 177.
**) *cf. Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 187 — 189.

wenn nämlich alle Theile und Momente derſelben jeder für ſich, hinlänglich untersucht worden ſind;" ſie ſind nicht unmittelbar vorauszuſetzen. „Das Zweite war nur die ſich unmittelbar ergebende Uebereinſtimmung der Umſtände; das Dritte betrifft nun weiter nichts als die Unterſuchung dieſer einzelnen Umſtände ſelbſt, mit denen die Vorſtellung zuſammenhängt, in Anſehung der Momente: des Urtheilenden, des Beurtheilten, und deſſen, wonach geurtheilt wird." Wer urtheilt, bezeugt. „Wie uns bei einer unwichtigen Sache Ein Zeuge genügt, bei einer wichtigeren mehrere erforderlich gehalten werden, und einer noch nothwendigeren die einzelnen Zeugen ſelbſt" (ihre Fähigkeit) „unterſucht werden durch Vergleichung der Zeugniſſe: ſo bei geringen Dingen genügt eine allgemeine überzeugende Vorſtellung; bei Dingen von einiger Wichtigkeit eine feſte, durch die Umſtände nicht wankend gemachte; bei ſolchen aber, die zu einem rechten und glücklichen Leben gehören, eine, die nach ihren Theilen unterſucht iſt," *) — das iſt hinreichende Vorſtellung, die uns leiten ſoll in der Führung des Lebens. — Wir ſehen (umgekehrt gegen die, welche das Wahre in das Unmittelbare ſetzen, beſonders die Anſchauung in neueren Zeiten) unmittelbares Wiſſen, innere Offenbarung oder äußere Wahrnehmung, — dieſe Art der Gewißheit bei Karneades mit Recht den niedrigſten Rang einnehmen; die entwickelte iſt die nothwendige, doch erſcheint ſie nur auf eine formelle Weiſe. In der That iſt die Wahrheit nur im Erkennen, — und die Natur des Erkennens wird nicht erſchöpft; aber es iſt weſentliches Moment deſſelben die Entwickelung, und das urtheilende Bewegen der Momente.

Wir ſehen in der neuen Akademie das Subjektive der Ueberzeugung ausgeſprochen, oder daß nicht die Wahrheit als Wahrheit im Bewußtſeyn, ſondern die Erſcheinung oder weſentlich ſo wie es für das Bewußtſeyn und die Vorſtellung im

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 179—184.

Bewußtſeyn iſt. So iſt nur Ueberzeugung, ſubjektive Gewißheit gefordert; von der Wahrheit iſt da keine Rede mehr, nur das Relative in Anſehung des Bewußtſeyns wird gefordert. Das akademiſche Princip beſchränkt ſich ſo auf überzeugende Vorſtellungen, geht auf das Subjektive der Vorſtellungen. Die Stoiker eigentlich ſetzen ebenſo im Denken, Epikur in der Empfindung das Anſich; aber ſie nannten dieß das Wahre. Die Akademiker ſtellten es hingegen dem Wahren entgegen, und drückten aus, daß es nicht das Seyende als ſolches iſt. Es iſt ein Bewußtſeyn, daß das Anſich weſentlich das Moment des Bewußtſeyns an ihm habe, und ohne es nicht ſey; was die Vorhergehenden auch hatten, aber deſſen ſie ſich nicht bewußt waren. Das Anſich hat weſentliche Beziehung auf's Bewußtſeyn; dieß iſt noch entgegengeſetzt der Wahrheit, noch nicht daß es als an und für ſich ſey. Das Moment des Fürſich iſt Bewußtſeyn; das Anſich liegt dem Bewußtſeyn noch im Hintergrunde, ſteht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürſich als weſentliches Moment herein ſelbſt im Gegenſatze des Anſich.

Auf die letzte Spitze getrieben, wird dieß, daß ſchlechthin *Alles für das Bewußtſeyn* iſt, und daß die Form eines *Seyns* überhaupt auch als Form ganz verſchwindet. Wenn alſo die Akademiker noch Eine Ueberzeugung, Ein Fürwahrhalten dem anderen vorzogen, als worin gleichſam ein Ziel liegt, oder vorſchwebt, von einem anſichſeyenden Wahren: ſo bleibt noch dieſes einfache Stehenbleiben übrig beim Fürwahrhalten überhaupt ohne Unterſchied, oder daß Alles auf gleiche Weiſe nur auf das Bewußtſeyn bezogen iſt und nur als erſcheinend überhaupt gilt. — Die Akademie hat ſo keine feſte Dauer weiter gehabt, ſondern iſt hiermit eigentlich ſchon in den Skepticismus hinübergegangen, der bloß das Scheinen, ein ſubjektives Fürwahrhalten behauptet hat, aber ſo daß objektive Wahrheit überhaupt geläugnet worden iſt.

D. Skepticismus.

Der Skepticismus vollendete die Anſicht der Subjektivität alles Wiſſens, und ſetzte allgemein an die Stelle des Seyns im Wiſſen den Ausdruck des Scheinens. Die letzte Spitze iſt der Skepticismus: die Form des Seyenden und des Wiſſens des Seyenden wird ganz zu nichte gemacht. Skepticismus iſt Philoſophie, die jedoch nicht Syſtem genannt werden kann, noch ſeyn will. Vor ihm haben die Menſchen großen Reſpekt.

Dieſer Skepticismus erſcheint nun allerdings als etwas ganz Imponirendes. Der Skepticismus hat zu allen Zeiten, und noch jetzt, für den furchtbarſten Gegner der Philoſophie gegolten und für unbezwinglich, indem er die Kunſt ſey, alles Beſtimmte aufzulöſen, es in ſeiner Nichtigkeit zu zeigen; ſo daß es gleichſam ſcheint, er werde für an ſich unbezwinglich gehalten, und der Unterſchied gleichſam nur darein gelegt, daß der Einzelne ſich gleichſam für ihn oder für eine poſitive dogmatiſche Philoſophie entſchließe. Sein Reſultat iſt allerdings die Negation, die Auflöſung des Beſtimmten, Wahren, alles Inhalts. Die Unbezwinglichkeit des Skepticismus iſt auch allerdings zuzugeben, indeſſen nur als ſubjektiv in Rückſicht auf das Individuum; dieß kann ſich ſo ſtellen, daß es keine Notiz nimmt von der Philoſophie, kann ſich auf dem Standpunkte halten, nur das Negative zu behaupten, — aber dieß iſt nur ſubjektive Unbezwinglichkeit. Der Skepticismus ſcheint ſo Etwas zu ſeyn, dem man ſich ergebe; und man hat die Vorſtellung, daß man Einem, der ſich ihm ſo in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne: und der Andere nur darum ruhig bei ſeiner Philoſophie bleibe, weil er keine Notiz vom Skepticismus nehme, — was er eigentlich thun ſollte, da er doch eigentlich nicht zu widerlegen ſey. Wenn in der That ihm nur entgangen würde, ſo wäre er nicht bezwungen, ſondern er bliebe ſeiner Seits beſtehen, und er hätte die Oberhand. Denn die poſitive Philoſophie läßt ihn

neben ihr ſtehen; er hingegen greift über ſie über, er weiß ſie ſich zu überwinden, — ſie hingegen ihn nicht.

In der That kann Einer, wenn er ſchlechterdings ein Skeptiker ſeyn will, nicht überwunden werden, oder er kann nicht zur poſitiven Philoſophie gebracht werden, — ſo wenig als Einer, der an allen Gliedern paralytiſch iſt, zum Stehen zu bringen iſt. Eine ſolche Paralyſe iſt in der That der Skepticismus, — eine Unfähigkeit der Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit ſelbſt, aber nicht des Allgemeinen kommen kann, nur im Negativen und im einzelnen Selbſtbewußtſeyn ſtehen bleibt. Sich in der Einzelnheit zu halten, iſt eben der Wille eines Einzelnen; davon kann ihn Keiner abhalten, aber ſo Einer kann nicht allein ſeyn. Allerdings kann man aus dem Nichts Niemand heraustreiben. Ein Anderes iſt aber der denkende Skepticismus, welcher dieſes iſt, von allem Beſtimmten und Endlichen aufzuzeigen, daß es ein Wankendes iſt. Die poſitive Philoſophie kann über ihn dieß Bewußtſeyn haben: Sie hat das Negative des Skepticismus in ihr ſelbſt, er iſt nicht ihr entgegengeſetzt, nicht außer ihr, ſondern ein Moment derſelben, aber das Negative in ſeiner Wahrheit, wie es der Skepticismus nicht hat.

Näher iſt nun das Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie dieß, daß derſelbe die Dialektik alles Beſtimmten iſt. Von allen Vorſtellungen vom Wahren kann die Endlichkeit aufgezeigt werden, da ſie eine Negation, ſomit einen Widerſpruch in ſich enthalten. Und das gewöhnliche Allgemeine, Unendliche iſt nicht hierüber erhaben; denn das Allgemeine, was dem Beſonderen, das Unbeſtimmte, was dem Beſtimmten, das Unendliche, was dem Endlichen gegenüberſteht, iſt eben auch nur beſtimmt, — es iſt nur die Eine Seite, und, als ſolche, beſtimmt. So iſt denn der Skepticismus gegen das verſtändige Denken gerichtet, welches die beſtimmten Unterſchiede als letzte, als ſeyende gelten läßt. Der logiſche Begriff iſt ebenſo ſelbſt dieſe Dialektik; denn die wahrhafte Kenntniß der Idee iſt dieſe

Negativität, die im Skepticismus ebenſo einheimiſch iſt. Und der Unterſchied liegt nur darin, daß die Skeptiker bei dem Reſultat als einem Negativen ſtehen bleiben: Dieß und dieß hat einen Widerſpruch in ſich, alſo löſt es ſich auf, alſo iſt es nicht. Dieß Reſultat iſt ſo das Negative; aber das Negative ſelbſt iſt wieder eine einſeitige Beſtimmtheit gegen das Poſitive, d. h. der Skepticismus verhält ſich nur als Verſtand. Er verkennt, daß dieſe Negation ebenſo affirmativ iſt, ein beſtimmter Inhalt in ſich; denn es iſt Negation der Negation, näher die unendliche Affirmation, die ſich auf ſich beziehende Negativität. Dieß iſt ganz abſtrakt das Verhältniß der Philoſophie zum Skepticismus. Die Philoſophie iſt dialektiſch, dieſe Dialektik iſt die Veränderung: Die Idee als abſtrakte Idee iſt das Träge, Seyende, aber ſie iſt nur wahrhaft, inſofern ſie als lebendige ſich faßt; dieß iſt, daß ſie dialektiſch in ſich iſt, um jene Ruhe, jene Trägheit aufzuheben. Die philoſophiſche Idee iſt ſo in ſich dialektiſch, und nicht nach Zufälligkeit; der Skepticismus dagegen übt ſeine Dialektik aus nach Zufälligkeit, — wie ihm der Stoff, der Inhalt gerade vorkommt, zeigt er auf, daß er in ſich das Negative ſey.

Es muß alter Skepticismus vom neuen unterſchieden werden, wir haben es nur mit jenem zu thun; er iſt wahrhafter, tiefer Natur. Der neue Skepticismus iſt eher Epikureismus; d. h. Schulze in Göttingen und Andere legen zu Grunde: Man müſſe für wahr halten das ſinnliche Seyn, was das ſinnliche Bewußtſeyn uns gebe; an allem Anderen aber müſſe man zweifeln, was wir meinen, ſey das Letzte, — Thatſachen des Bewußtſeyns. Das iſt Subjektivität, — heut nicht Skepticismus, — Eitelkeit des Bewußtſeyns; dieſe iſt allerdings unüberwindlich, — nicht der Wiſſenſchaft, Wahrheit, ſondern ſich, der Subjektivität. Denn ſie bleibt dabei ſtehen: Dieß gilt mir für wahr, meine Empfindung, mein Herz iſt mir das Letzte. Hier iſt nur von Gewißheit die Rede, nicht von Wahrheit. Mit

der Ueberzeugung dieſes einzelnen Subjekts iſt nichts geſagt, es iſt aber Hohes damit ausgeſprochen: wie man ſagt, die Wahrheit ſoll auf der anderen Seite doch auch nur Ueberzeugung des Anderen ſeyn, die eigene Ueberzeugung ſoll aber hoch ſeyn, oder dieſe iſt auch ein Nur; — einmal muß man dieß Subjekt bei ſeinem Hochmuth, dann bei ſeiner Demuth ſtehen laſſen. Das Reſultat des Skepticismus iſt auch nur Subjektivität des Wiſſens; dieſe iſt aber auf entwickelnde denkende Zunichtmachung alles als wahr und ſeyend Geltenden begründet, — daß Alles unbeſtändig.

Was nun zunächſt zu betrachten, iſt die äußerliche Geſchichte des Skepticismus. Die Entſtehung des Skepticismus iſt ſehr alt, wenn wir ihn im ganz unbeſtimmten, allgemeinen Sinne nehmen. Die Ungewißheit des Sinnlichen iſt eine alte Ueberzeugung ebenſo unter dem unphiloſophiſchen Publikum als unter den bisherigen Philoſophen. Die Skeptiker haben dieſe Stellung auch geſchichtlich aufgewieſen. Skepticismus im allgemeinen Sinn iſt, daß man ſagt: Die Dinge ſind veränderlich, ſie ſind; aber ihr Seyn iſt nicht wahrhaft, es ſetzt ſich ebenſo ihr Nichtſeyn. Z. B. Heute iſt heute, Heute iſt auch morgen u. ſ. f.; jetzt iſt es Tag, aber Jetzt iſt auch Nacht u. ſ. f. Von dem, was man ſo als Beſtimmtes gelten läßt, ſagt man ſo auch das Gegentheil. Wenn man nun ſagt, alle Dinge ſind veränderlich: ſo ſind die Dinge zuerſt möglich, verändert zu ſeyn; — aber nicht nur möglich. Sondern, daß Alles veränderlich iſt, heißt in ſeiner Allgemeinheit genommen in der That ſo viel: Es iſt nichts an ſich, ſondern ſein Weſen iſt, ſich aufzuheben; — ſie ſind an ihnen ſelbſt veränderlich, es iſt ihre Nothwendigkeit. Jetzt nur ſind ſie ſo, in einer anderen Zeit ſind ſie anders; und dieſe Zeit, das Jetzt, iſt ſelbſt nicht mehr, indem ich von ihm ſpreche, — die Zeit iſt ſelbſt nicht feſt, und macht nichts feſt. Dieſe Negativität aller Beſtimmung macht das Charakteriſtiſche des Skepticismus aus. Als philoſophiſches Bewußt-

ſeyn iſt der Skepticismus aber ſpäter. Unter Skepticismus iſt zu verſtehen ein gebildetes Bewußtſeyn, dem Theils nicht nur das ſinnliche Seyn nicht für Wahres gilt, ſondern auch das gedachte; alsdann mit Bewußtſeyn ſich Rechenſchaft zu geben weiß von der Nichtigkeit dieſes als Wahr und Weſen Behaupteten; endlich auf allgemeine Weiſe nicht nur dieß und jenes Sinnliche oder Gedachte, ſondern gebildet iſt, in Allem ſeine Unwahrheit zu erkennen.

Das Geſchäfte des Skepticismus iſt unrecht als eine Lehre vom Zweifel ausgedrückt. Zweifeln iſt nur die Ungewißheit, ein entgegengeſetzter Gedanke gegen etwas Geltendes, — Unentſchloſſenheit, Unentſchiedenheit. Zweifel enthält leicht Zerriſſenheit des Gemüths und Geiſtes, er macht unruhig; es iſt Zweiheit des Menſchen in ſich, er bringt Unglück. Die Situation des Zweiflers war in der Poeſie bei uns Hauptmoment. Das ſetzt tiefes Intereſſe an den Inhalt voraus, und Verlangen des Geiſtes, daß dieſer Inhalt in ihm befeſtigt werde oder nicht: Entweder das Eine oder das Andere iſt. Zweifel iſt Schlaffheit, um zu nichts zu kommen; es ſoll den feinen ſcharfſinnigen Denker bekunden, iſt aber Eitelkeit, Quäkelei. Heut zu Tage iſt der Skepticismus ins Leben getreten, — dieſe allgemeine Negativität. Der alte Skepticismus zweifelt nicht, ſondern er iſt der Unwahrheit gewiß; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit laſſen, daß dieß doch noch wahr ſeyn könnte, ſondern er beweiſt mit Sicherheit die Unwahrheit. Oder ſein Zweifeln iſt ihm Gewißheit, hat nicht die Abſicht, zur Wahrheit zu gelangen, läßt nicht unentſchieden, ſondern iſt ſchlechthin Entſchiedenheit, vollkommen fertig; dieß Entſchiedene iſt ihm aber nicht eine Wahrheit, ſondern die Gewißheit ſeiner ſelbſt. Es iſt Ruhe, Feſtigkeit des Geiſtes in ſich, — nicht mit einer Trauer.

Vorher Geſchichte des Skepticismus. Die Geſchichte des eigentlich ſogenannten Skepticismus wird gewöhn-

lich mit Pyrrho angefangen; daher auch der Name Pyrrhonismus. *) Es iſt ſchon erinnert, daß er im unbeſtimmten Sinne älter. Die Skeptiker ſelbſt, z. B. Sextus Empirikus, aber ſprechen davon, daß er ſehr alt ſey. Sextus Empirikus, der Hauptſchriftſteller über den Skepticismus fängt geſchichtlich von demſelben zu ſprechen an. Im unbeſtimmten Sinne führen nämlich die Skeptiker an, „ſchon Homer ſey ein Skeptiker geweſen, weil er von denſelben Dingen auf entgegengeſetzte Weiſe ſpreche.“ Hierher rechnen ſie dann Bias mit ſeinem Wahlſpruch: Verbürge Dich nicht (dieß hat den allgemeinen Sinn: Halte nicht irgend Etwas für Etwas, halte Dich überhaupt nicht an irgend Etwas, dem Du Dich hingiebſt, man ſolle nicht glauben an die Feſtigkeit irgend eines Verhältniſſes, Gegenſtandes u. ſ. f.); ſo die negative Seite der xenophaniſchen, parmenideiſchen Philoſophie; Heraklit mit ſeinem Princip, daß Alles fließe, Alles mithin widerſprechend und vergänglich ſey; Plato und die Akademie, nur daß er hier noch nicht ganz rein ausgedrückt ſey. **) Alles dieß kann zum Theil als die ſkeptiſche Ungewißheit aller Dinge genommen werden. Allein es gehört nicht hierher. Es iſt nicht dieſe bewußte und allgemeine Negativität: nicht dieſe bewußte, — die beweiſt; allgemeine, — ihre Unwahrheit des Objektiven auf Alles ausdehnt; nicht eine Negativität, die beſtimmt ſagt, daß Alles nicht an ſich, ſondern nur für's Selbſtbewußtſeyn iſt, und Alles nur in die Gewißheit ſeiner ſelbſt zurückgeht. Sonſt grenzte die neue Akademie ſo nahe an den Skepticismus, daß die Skeptiker genug zu thun hatten, ſie ſich vom Halſe zu halten, und in der ſkeptiſchen Schule ein langer wichtiger Streit darüber herrſchte, ob Plato und dann die neue Akademie dem Skepticismus angehöre oder nicht. ***) Die Skeptiker ſind auch ſehr ſorgfältig, ſich von andern Syſtemen

*) *Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7.*
**) *Diog. Laërt. IX, §. 71 — 73: vergl. Bd. I, S. 184 — 185.*
***) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33.*

zu unterſcheiden; ſo von der Akademie, dieſer Unterſchied iſt weitläufig behandelt. Näheres über den Unterſchied von der neuen Akademie noch nachher.

Pyrrho alſo gilt für den Stifter des eigentlichen Skepticismus. Sextus Empirikus *) ſagt von ihm, „daß er körperlicher Weiſe“ (ſubſtantieller, vollſtändiger), „und deutlicher an die Skepſis gegangen ſey,“ mit beſtimmtem Bewußtſeyn, mit beſtimmtem Ausdruck. Er iſt älter, als mehrere der ſchon Betrachteten. Allein indem der Skepticismus überhaupt zuſammenzufaſſen iſt: ſo iſt der gebildetere Skepticismus, der ſich mehr gegen das Gedachte richtet, ſpäter; erſt dieſer hat eigentliches Aufſehen gemacht, und gehört dem Denken an. Der Skepticismus des Pyrrho geht gegen die unmittelbare Wahrheit Theils des Sinnlichen, ſo wie des Sittlichen, — nicht dieſe Wahrheit als gedachte; wie weiterhin ſich näher ergeben wird.

Was ſeine Lebensumſtände **) anbetrifft, ſo ſehen ſie ebenſo ſkeptiſch aus, als ſeine Lehre; es iſt wenig Sicheres bekannt. Pyrrho gehört in Ariſtoteles' Zeit, war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen ſeiner Lehrer nicht anführen; beſonders wird darunter Anararch, ein Schüler Demokrits erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigſtens den größten Theil, iſt nicht zu beſtimmen. Die Umſtände ſeines Lebens ſind ohne Zuſammenhang. Als ein Beweis, wie ſehr er während ſeines Lebens in Achtung geſtanden, wird angeführt, daß ſeine Vaterſtadt ihn ſogar zum Oberprieſter erwählt, und die Stadt Athen ihm das Bürgerrecht geſchenkt habe. Endlich wird erwähnt, daß er Alexander, den Großen, auf ſeinem Zuge nach Aſien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brachmanen zu thun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten laſſen, weil er den Tod eines perſiſchen Satra-

*) Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7: *τὸν Πύῤῥωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει.*

**) *Diog. Laërt. IX*, §. 58; 61—65; *Bruck. T. I, p.* 1320—1323.

pen verlangt haben ſoll; und dieſes Schickſal habe ihn in ſeinem 90ſten Jahre betroffen. Iſt dieſes Alles ſo gegründet: ſo muß, da Alexander etwa zwiſchen 12 — 14 Jahre in Aſien zubrachte, alſo Pyrrho frühſtens noch im 78ſten Jahre ſich zur Reiſe dahin aufgemacht haben. Pyrrho ſcheint nicht als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu ſeyn, ſondern nur einzelne, von ihm gebildete Freunde hinterlaſſen zu haben. Von ihm hießen die Skeptiker auch Pyrrhonier,*) ohne daß er doch eine Schule (αἵρεσις) geſtiftet; eine eigentliche Schule lag auch nicht in der Manier, im Geiſte des Skepticismus. Sextus **) ſagt: Skepticismus iſt nicht Häreſis, Wahl für Dogmen, ſondern nur eine Agoge (ἀγωγή), äußere Häreſis nur im weitläufigern Sinne; mehr eine Anleitung, recht zu leben, richtig zu denken, — nicht ein Vorzug für gewiſſe Dogmen, — Anleitung zum Skepticismus. Mehr als von ſeinen Lebensumſtänden, werden Anekdoten von ſeinem perſönlichen ſkeptiſchen Betragen erzählt, worin daſſelbe lächerlich gemacht werden ſoll; wo denn das Allgemeine des Skepticismus gegen einen beſonderen Fall geſetzt wird, ſo daß in konſequent ſcheinende Verhältniſſe und an ſolche das Widerſinnige als von ſich ſelbſt einwuchert, — das Verhalten für ſich ſelbſt als widerſinnig erſcheint. Weil er nun behauptete, die Realität der ſinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, ſo erzählt man z. B., daß er im Gehen keinem Gegenſtande, keinem Pferde oder Wagen, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen, oder auch auf eine Wand geradezu losmarſchirt ſey, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewißheit ſinnlicher Empfindung und dergleichen; und daß nur ſeine Freunde, die ihn umgaben, ihn immer vor ſolchen Gefahren weggezogen und gerettet hätten. Das fällt aber weg, wenn er 90 Jahr alt nach Aſien ging; dergleichen Anekdoten ſind thöricht, weil es nicht denkbar

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 69 — 70.

**) Pyrrhon. Hypot. I, c. 8. *Εἰ αἵρεσιν ἔχει ὁ Σκεπτικός.*

iſt, daß er ſo hätte dem Alexander folgen können. Man ſieht aber zum Theil wohl ſogleich, daß ſolche Anekdoten bloß erdichtet ſind, um ſeine Philoſophie zu perſifflren: dieſe Geſchichten den Zweck haben das ſkeptiſche Princip, in ſeinem Extreme, in Konſequenzen zu zeigen, um den Skepticismus lächerlich zu machen. Den Skeptikern gilt allerdings das ſinnliche Seyn, aber als Erſcheinung, ſich im Leben darnach zu betragen, nicht aber, es für Wahrheit zu halten. Sextus Empirikus ſagt von den Neuakademikern, eine ihrer Lehren ſey geweſen, man müſſe ſich im Leben betragen nicht nur nach den Regeln der Klugheit, ſondern auch nach den Geſetzen der ſinnlichen Erſcheinung.

Nach Pyrrho iſt beſonders Timon*) der Phliaſier, der Sillograph berühmt geworden. Von ſeinen Sillen, d. h. biſſigen Einfällen über alle Philoſophien werden viele von den Alten angeführt; bitter ſind und ſchmähend ſie wohl, aber viele eben nicht ſehr witzig und des Aufhebens werth. Der Dr. Paul hat ſie in einer Diſſertation geſammelt; aber es iſt viel Unbedeutendes darunter. Göthe's und Schiller's ähnliche Sachen ſind allerdings geiſtreicher.

Die Pyrrhonier verſchwinden hierauf, ſcheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt vorhanden geweſen zu ſeyn. Und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern ſehen wir in der Geſchichte lange mehr nur die Akademiker gegenüber ſtehen, und was von älteren Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skepticismus erweckte ins Beſondere erſt Aeneſidemus wieder, ein Gnoſſier aus Kreta, der zu Cicero's Zeiten in Alexandrien lebte,**) welches bald mit Athen um den Sitz der Philoſophie und der Wiſſenſchaften zu wetteifern anfängt. In folgenden Zeiten verliert ſich die Akademie in den Skepticismus, die ohnedem nur noch eine dünne Scheidewand von ihm trennt;

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 109.
**) *Diog. Laërt. IX*, §. 116; *Bruck. T. I, p.* 1328.

und wir ſehen den Skepticismus herrſchend, als die negative Seite. Pyrrho's Skepticismus zeigt noch nicht viel Bildung und Richtung auf den Gedanken, ſondern geht nur gegen das Sinnliche; ein ſolcher Skepticismus konnte bei der Bildung der Philoſophie als Stoicismus, Epikureismus, Platonismus u. ſ. f. kein Intereſſe haben. Und daß der Skepticismus erſt mit der Würde auftrat, die der Philoſophie angemeſſen iſt, dazu gehört, daß er ſelbſt nach der Seite der Philoſophie ausgebildet wurde; dieß hat nun Aeneſidemus gethan.

Einer der berühmteſten Skeptiker, deſſen Werke wir großentheils noch haben, der bei weitem wichtigſte für uns, iſt jedoch Sextus Empirikus, von deſſen Leben uns leider ſo gut als gar nichts bekannt iſt. Er hieß Empirikus, weil er ein Arzt war. Daß er ein empiriſcher Arzt war, der nicht nach der Theorie, ſondern nach dem, was ſcheint, handelte, lehrt uns ſein Name. Ausführliche Darſtellungen dieſes Philoſophirens haben wir von ihm. Er lebte, lehrte ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chriſtus.*) Seine Werke theilen ſich in zwei Parthien: 1) Seine Hypotyposes Pyrrhonianae in drei Büchern geben uns mehr eine allgemeine Darlegung des Skepticismus überhaupt; 2) von ſeinen Büchern adversus Mathematicos, — d. h. gegen die Wiſſenſchaft überhaupt, ſpeciell gegen die Geometrie, Arithmetik, Grammatiker, Muſiker, Logik, Phyſik und Ethik, — in Allem elf, ſind ſechs wirklich gegen die Mathematiker gerichtet, die anderen fünf aber gegen die Philoſophen.

In dem, was die Philoſophie oder vielmehr die Manier der Skeptiker ausmacht, trennt ſich ebenſo dasjenige, was dem Skepticismus des Pyrrho und der älteren angehört von dem, was die neueren zu dieſer Manier hinzugefügt haben, wie bei der näheren Betrachtung zu ſehen ſeyn wird.

---

*) *Brucker. T. II. p.* 631 — 636.

Schon iſt der Unterſchied zwiſchen der Akademie und dem Skepticismus berührt worden, — eine Materie, welche von Skeptikern viel bearbeitet worden. Ein Hauptſatz des Skepticismus iſt, daß man ſeine Zuſtimmung zurückhalten müſſe. Der Unterſchied von der neuern Akademie iſt nur in der Form des Ausdrucks. Weither iſt dieſer Unterſchied eben nicht, und gründet ſich überhaupt auf die Sucht der Skeptiker, alle Art von behauptendem (dogmatiſchem) Ausdrucke abzuſchneiden und zu vermeiden: daß ihnen in dem, was ſie von dem Skepticismus ſagen, kein Seyn, kein Ausſprechen eines Seyns aufgezeigt werden könne; ſo daß ſie z. B. in einem Satze ſtatt Seyn immer Scheinen (φαίνεσθαι) ſetzen. *). Sie ſagen: „Nichts Beſtimmen (οὐδὲν ὁρίζειν); Alles iſt falſch," oder „Nichts iſt wahr; οὐδὲν μᾶλλον hält der Skeptiker auch nicht dafür, ſagt ſich auch von ſich ſelbſt." **) Die neue Akademie des Karneades ſagt nicht irgend Etwas als das Wahre und

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 7, §. 13: τοῖς κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις — (c. 10, §. 19: ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν) — πάθεσι συγκατατίθεται ὁ Σκεπτικός· οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος, ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι. c. 10, §. 19: ὅταν δὲ ζητῶμεν εἰ τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον,... ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου. §. 20: εἰ δὲ καὶ γλυκύ ἐστιν, ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον. ἐὰν δὲ καὶ ἄντικρυς κατὰ τῶν φαινομένων ἐρωτῶμεν λόγους, οὐκ ἀναιρεῖν βουλόμενοι τὰ φαινόμενα, τούτους ἐκτιθέμεθα· ἀλλ' ἐπιδεικνύντες τὴν τῶν Δογματικῶν προπέτειαν (temeritatem).

**) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 7, §. 14: ... Ὁ δὲ Σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας, οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας· ὑπολαμβάνει γάρ, ὅτι ὥσπερ ἡ Πάντα ἐστὶ ψευδῆ,... Οὐδέν ἐστιν ἀληθές,... Οὐδὲν μᾶλλον, μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἑαυτὴν φησι μὴ μᾶλλον εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἑαυτὴν συμπεριγράφει. c. 28, §. 206: περὶ πασῶν τῶν Σκεπτικῶν φωνῶν ἐκεῖνο χρὴ προειληφέναι· ὅτι περὶ τοῦ ἀληθεῖς αὐτὰς εἶναι, πάντως οὐ διαβεβαιούμεθα· ὅπου γε καὶ ὑφ' ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι, ἐμπεριγραφομένας ἐκείνοις περὶ ὧν λέγονται.

Seyende aus, oder als Etwas, dem das Denken zuſtimmen könne. Die Skeptiker ſtehen ſo der Akademie ſehr nahe. Der reine Skepticismus ſetzt ſo an der Akademie nur aus: Daß ſie noch unrein ſey, indem ſie ſage, ſolches Zuſtimmen ſey ein Uebel, die Zurückhaltung des Beifalls aber ein Gut, — weil ſie ſagen, es ſey und nicht es ſcheine; deshalb haben ſie ſich nicht hervorgehoben zur Reinheit der Skepſis. Es iſt dieß aber nichts, als eine bloße Form; denn der Inhalt hebt das, was in der Form läge, was wie behauptend ausſähe, ſogleich auf. Wenn wir ſagen, „Es iſt Etwas ein Gut, das Denken ſtimmt ihm zu," — und fragen wir, „Aber was iſt das Gut, was iſt das, dem das Denken zuſtimmt, als wahr ſetzt:" ſo iſt der Inhalt hier dieß, daß es nicht zuſtimmen ſolle; alſo die Form iſt, „Es iſt ein Gut," — aber der Inhalt iſt, daß man nicht Etwas für gut, für wahr gelten laſſen ſoll. So ſetzen ſie auch aus: Daß die Akademiker, wie erwähnt, ſagen, man müſſe Eine Wahrſcheinlichkeit der anderen vorziehen, in Bezug auf Wahrheit, als ob eine Vorſtellung mehr oder weniger Wahrheit habe, oder die Wahrſcheinlichkeit das Eine dem Andern vorziehbar mache. Die Skeptiker hingegen ſprechen weder jenes Seyn aus (ſie wollen das Iſt noch in Scheint verwandelt wiſſen): noch unterſcheiden ſie eine Vorſtellung von der anderen in Bezug auf den Grund, auf Wahrheit: ſondern jede iſt ihnen inſofern gleich, — Eine ebenſo wenig ein Solches, das als wahr ausgeſagt werden kann, als das Andere. Vorziehen iſt ſo Eine von den Formen, die die Skeptiker auch angreifen; ſolche Ausdrücke klangen noch zu poſitiv. *) Es war dieß ein Streit, mit dem ſie ſich viel herumgetrieben haben.

Der Zweck des Skepticismus aber iſt nun im Allgemeinen, daß dem Selbſtbewußtſeyn aus dem Verſchwinden alles Gegenſtändlichen, für wahr Gehaltenen, Seyenden oder Allge-

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c.* 33, §. 226—233.

meinen, alles Beſtimmten, alles Affirmativen, ſowohl inſofern es als Sinnliches, wie auch inſofern es als Gedanke beſtimmt iſt, und durch die Epoche der Zuſtimmung, die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüths, dieſe Ataraxie ſeiner ſelbſt hervorgehe; und es iſt ſo daſſelbe Reſultat, was wir bei den nächſten früheren Philoſophien geſehen haben. Sobald alſo Etwas dem Selbſtbewußtſeyn für Wahrheit gilt, es ſey ſinnliches Seyn oder gedachtes, ſo iſt es daran gebunden, es iſt ihm Weſen, — ein Allgemeines, über es Hinausgehendes, gegen das es ſich das Nichtige iſt; und wenn dann dieſes Feſte verſchwindet, ſo verliert das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt, — ſeinen Halt. Seine Ruhe iſt das Beſtehen ſeines Seyenden und Wahren. Aber dieß fremdes und beſtimmtes Wahre iſt nicht das Anſichſeyende, es iſt ſeine Nothwendigkeit zu wanken und zu weichen; und das Selbſtbewußtſeyn verliert damit ſelbſt ſein Gleichgewicht, und wird in Unruhe, Furcht und Angſt umher getrieben. Das ſkeptiſche Selbſtbewußtſeyn aber iſt eben dieſe Befreiung von aller Wahrheit dieſes Seyns, und davon, ſein Weſen in Etwas der Art zu ſetzen; die Skepſis hatte den Zweck, daß alles Beſtimmte, als Endliches, ihm nicht gelte. Zur Unbeweglichkeit, zur Freiheit des Selbſtbewußtſeyns gehört, an nichts gebunden zu ſeyn, damit es ſein Gleichgewicht nicht verliere; denn gebunden an Etwas geräth es in Unruhe. Denn nichts iſt feſt, jeder Gegenſtand iſt veränderlich und unruhig; und ſo kommt das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt in Unruhe. Die Skepſis hat ſo den Zweck, dieſe bewußtloſe Befangenheit aufzuheben, worin das natürliche Selbſtbewußtſeyn befangen iſt, den bewußtloſen Dienſt unter einem Solchen: und, inſofern der Gedanke ſich in einem Inhalte befeſtigt, ihn von ſolchem im Gedanken feſten Inhalt zu heilen. Das Selbſtbewußtſeyn läßt für ſich ſelbſt alles dergleichen Seyn verſchwinden, und aus dieſem Wanken alles Endlichen, alles Objektiven geht ihm ſeine ſubjektive Befreiung, ſeine einfache Sichſelbſtgleichheit hervor; — eine Ataraxie, welche

durch Vernunft erworben wird, und nur durch Vernunft erworben werden kann. Die Reflexion über das, was wir bewußtlos ſind, der Gedanke iſt es, der das zum Bewußtſeyn bringt, was von Neigungen, Gewohnheiten u. ſ. f. im Menſchen iſt, was er iſt, — dieß aber zugleich auflöſt, indem es ſich an ſich ſelbſt widerſpricht; dieß bringt der Gedanke zum Bewußtſeyn. Und „ſo entſteht die Ataraxie, die dem Wanken alles Endlichen, wie der Schatten dem Körper, folgt;“ dieſe Gleichheit, Unabhängigkeit, dieſe Ruhe tritt aus jenem Wanken mit dem Gedanken unmittelbar von ſich ſelbſt ins Bewußtſeyn über. Sextus Empirikus vergleicht dieſe Ataraxie damit, „wie Apelles, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, endlich ärgerlich darüber den Schwamm, woran er den Pinſel ausgewiſcht hatte, und worin ſo alle Farben vermiſcht waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf. So finden auch die Skeptiker in der Vermiſchung alles Seyenden und aller Gedanken die Sichſelbſtgleichheit des Selbſtbewußtſeyns, die Ruhe, das Wahre, die Ataraxie.“ *) — Es iſt dieſe Gleichgültigkeit, welche die Thiere von Natur haben, und welche durch Vernunft zu beſitzen, den Menſchen von den Thieren unterſcheidet. „Pyrrho zeigte ſo einſt auf dem Schiffe während eines Sturmes ſeinen Gefährten, die zagten, ein Schwein, das ganz indifferent dabei blieb und ruhig fortfraß, mit den Worten: In ſolcher Ata-

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 6, §. 12: *Ἀρχὴν δὲ τῆς Σκεπτικῆς αἱρεσέως μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταραχτήσειν. οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταραττόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίαν καὶ ἀπορροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος· ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταραχτήσοντες.* — Eod. c. 12, §. 25—30: *... Ὁ ἀοριστῶν περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν, οὔτε διώκει τι οὔτε φεύγει συντόνως ... Ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναί φαμεν τοῦ Σκεπτικοῦ· ἐν δὲ τοῖς καταναγκασμένοις μετριοπάθειαν.*

raxie müſſe auch der Weiſe ſtehen;“ *) — aber ſie müſſe nicht ſchweiniſch ſeyn, ſondern aus der Vernunft geboren.

Was alſo die Natur des Skepticismus ausmacht, iſt dieſes aus dem Seyenden und Gedachten in ſeine Einfachheit zurückkehrende Selbſtbewußtſeyn. Was als Seyendes und Gedachtes galt, galt ihnen daher nur für ein Erſcheinendes oder eine Vorſtellung; aber es galt ihnen als eine ſolche, nach der der Skeptiker ſich in ſeinem Betragen, Thun und Laſſen, richtete. Die oben angeführten Anekdoten von Pyrrho ſind dem zuwider, was die Skeptiker hierüber ſagten. Sie richteten ſich allerdings nach dem, was ſie ſahen, hörten, nach dem Recht und den Geſetzen, die galten, nach dem, was die Klugheit erforderte; **) aber es hatte nicht die Bedeutung einer Wahrheit für ſie, ſondern nur einer Gewißheit, einer ſubjektiven Ueberzeugung, welche nicht den Werth eines Anundfürſichſeyenden hat.

Der Skepticismus hieß auch pyrrhoniſche Philoſophie, und ephektiſche Skepſis von *σκέπτειν*, ſuchen, forſchen. ***) Man muß *σκέψις* nicht überſetzen: Lehre des Zweifels, oder Zweifelſucht. Skepticismus iſt nicht ein Zweifel. Zweifel iſt gerade das Gegentheil der Ruhe, die das Reſultat deſſelben iſt. Zweifel kommt von Zwei her, iſt ein Hin- und Herwerfen zwiſchen Zweien und Mehreren; man beruhigt ſich weder bei dem Einen, noch bei dem Anderen, — und doch ſoll man ſich bei dem Einen oder bei dem Anderen beruhigen. Z. B. Zweifel über die Unſterblichkeit der Seele, über das Daſeyn Gottes; vor 40 Jahren †) ſchrieb man viel darüber, — machte, wie z. B. im Meſſias, Schilderungen von dem Unglück des Zwei-

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 68.

**) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, c. 8, §. 17: *ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνῦντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη, καὶ τοὺς νόμους, καὶ τὰς ἀγωγὰς, καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.*

***) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I*, c. 3, §. 7.

†) *Vorlesungen von* 182⅗.

fels, man will da ſeine Ruhe haben in dem Einen oder dem Anderen. Der Skepticismus dagegen iſt gleichgültig gegen Eins, ſo wie gegen das Andere; dieß iſt der Standpunkt der Ataraxie des Skepticismus.

Der Skepticismus verhält ſich alſo gegen Alles, was die Form des Allgemeinen und des Seyns hat, negativ: — eines Allgemeinen, das ein Gedachtes der Stoiker iſt, ein beſtimmter Begriff, ein Inhalt in einer einfachen Form des Gedankens; — gegen das Seyende der ſinnlichen Gewißheit überhaupt, der es unbefangen als das Wahre gilt, oder den Epikureismus, der es mit Bewußtſeyn als das Wahre behauptet. (Inſofern der Skepticismus ſich hierauf beſchränkt, ſo iſt er ein Moment der Philoſophie ſelbſt, die, ebenſo negativ gegen Beides gerichtet, es nur als ein Aufgehobenes als wahr erkennt. Allein der Skepticismus meint, er reiche noch weiter; er hat ſich die Prätenſion, ſich an die Idee zu wagen und die ſpekulative Idee zu überwinden. Allein dieſe hat den Skepticismus ſelbſt als Moment in ihr, und iſt wieder über ihn hinaus.) Gegen Beides kann er nun freilich ſiegen; aber die Idee iſt weder Eins noch das Andere, und das Vernünftige berührt er gar nicht. Dieß iſt der ewige Mißverſtand mit dem Skepticismus für diejenigen, die die Natur der Idee nicht kennen: Daß ſie meinen, das Wahre falle nothwendig in die eine oder die andere Form, — entweder ein beſtimmter Begriff oder ein beſtimmtes Seyn. Gegen den Begriff als Begriff, abſoluten Begriff, geht der Skepticismus nicht; der abſolute Begriff iſt vielmehr ſeine Waffe, nur daß er kein Bewußtſeyn darüber hat. — Theils werden wir jene Waffe gegen das Endliche ſehen, Theils auch, wie er ſich an dem Vernünftigen verſucht.

Die allgemeine Weiſe des Skepticismus war alſo nun näher, daß er ſich, wie Sextus es ausdrückt, „für eine Kraft ausgiebt, das Empfundene und das Gedachte ſich auf irgend eine Weiſe entgegenzuſetzen“ (Empfundenes iſt es

Digitized by Google

nach der epikureiſchen Form, Gedachtes nach der ſtoiſchen, unmittelbares Bewußtſeyn und denkendes Bewußtſeyn, — beide Klaſſen befaſſen Alles, was auf irgend eine Weiſe entgegenzuſetzen iſt): „es ſey, das Sinnliche dem Sinnlichen und das Gedachte dem Gedachten, oder das Sinnliche dem Gedachten oder das Gedachte dem Sinnlichen entgegenzuſetzen," — d. h. einen Widerſpruch derſelben gegen einander aufzuzeigen, oder von allem Beſtimmten „zu zeigen, daß irgend Eins ſo viel Werth und Gültigkeit hat, als ſein Entgegengeſetztes," oder für Ueberzeugung und Nichtüberzeugung gleichgültig iſt; ſo daß das nächſte Reſultat iſt, Beides gilt auch, alſo iſt Jedes nur ein Scheinen, — „wodurch alſo die Epoche" (die Zurückhaltung des Beiſtimmens, Etwas als wahr gelten zu laſſen) „entſteht, und aus ihr dann die Freiheit von aller Bewegung des Gemüths." *) Und hiernach drückt der Skepticismus ſich immer aus: Das ſcheint nur ſo. Aber die Skeptiker gehen weiter, als die Anhänger des neueren rein formellen Idealismus; ſie haben es mit dem Inhalte zu thun, und zeigen von allem Inhalte, er ſey ein empfundener oder gedachter, daß er ein ihm Entgegengeſetztes habe. Sie zeigen alſo in Demſelben den Widerſpruch auf, daß von Allem, was aufgeſtellt wird, auch das Entgegengeſetzte gilt; dieß iſt das Objektive des Skepticismus bei ſeinem Scheinen, — nicht ſubjektiver Idealismus. „So wird z. B. Sinnliches gegen Sinnliches geſetzt, indem daran erinnert wird, daß derſelbe Thurm in der Nähe viereckig, in der Entfernung rund ausſieht;" alſo eins ſo gut, als das Andere geſagt werden könne. Dieß iſt nun zwar ein triviales Beiſpiel; aber es kommt auf den Gedanken an, der darin iſt. „Oder es wird das Ge-

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 4, §. 8—10. — Eod. c. 6, §. 12: *συστάσεως δὲ τῆς Σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι.* Und c. 4, §. 9: *ἀντικειμένους δὲ λόγους παραλαμβάνομεν, οὐχὶ πάντως ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν, ἀλλ' ἁπλῶς ἀντὶ τοῦ μαχομένους.*

dacht dem Gedachten entgegengeſetzt. Daß es eine Vorſehung gebe," die das Gute belohnt, das Böſe beſtraft, „dafür beruft man ſich auf das Syſtem der himmliſchen Körper; dem wird entgegengeſetzt, daß es den Guten oft ſchlecht geht, den Böſen aber glücklich, wodurch wir zeigen, daß es keine Vorſehung giebt," — Jenes aber dem, der behaupten würde, es gebe keine Vorſehung. Bei dem „Entgegenſetzen des Gedachten gegen das Sinnliche" wird die Beſtimmung des Anaxagoras aufgeführt, der von dem Schnee, obſchon er als weiß erſcheint, aus Gründen, Gedanken behaupte, er ſey ſchwarz; denn „er ſey gefrornes Waſſer, Waſſer aber" habe keine Farbe, „ſey" alſo „ſchwarz, mithin müſſe dieß auch der Schnee ſeyn." *)

Das Nähere, wie die Skeptiker verfahren, iſt nun zu betrachten. Das Allgemeine iſt, daß ſie jedem Beſtimmten, Behaupteten, Gedachten ſein Anderes entgegenſetzen; und dieß nun haben ſie in gewiſſe Formen gebracht. Man kann, der Natur des Skepticismus nach, kein Syſtem von Sätzen fordern; es werden nur allgemeine Formen, Methoden dieſer Entgegenſetzung gezeigt. Da es Zufälligkeit iſt, was irgend ſich für Gedanken zeigen: ſo iſt auch zufällig die Art und Weiſe, ſie anzugreifen, — allgemeine Weiſen; der Widerſpruch in Einem erſcheint ſo, in Anderem anders.

Näher gebrauchten die Skeptiker, als beſtimmte Weiſen dieſes Entgegenſetzens, gewiſſe, nicht Sätze, ſondern Tropen, Wendungen, wodurch die Zurückhaltung zu Stande komme. Es ſind eigentliche Wendungen, Formen, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden, um zu zeigen: Daß es nicht an ſich, ſondern nur in einer Relation auf Anderes ſo iſt, daß es alſo ſelber in ein Anderes ſcheint, und dieſes Andere in ſich ſcheinen läßt, daß alſo überhaupt, was iſt, nur ſcheint; — unmittelbar aus der Sache ſelbſt, nicht aus einem Anderen, als

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c.* 13, §. 32—33.

wahr Gesetzten. Z. B. sagt man, die empirische Wissenschaft habe keine Wahrheit, weil diese nur in der Vernunft sey, so ist nur das Gegentheil vorausgesetzt; auch die Wahrheit der Vernunft an ihr selbst erwiesen, ist nicht eine Widerlegung: denn diese steht so neben jener mit gleichem Rechte an und innerhalb dieser selbst. Die skeptische Lehre besteht in diesen Tropen, Kunst, Widerspruch aufzuzeigen. Diese Wendungen brauchen wir also nur zu beleuchten.

Die Skeptiker selbst (Sextus) unterscheiden in diesen Formen ältere und neuere: zehn an der Zahl, die den älteren Skeptikern angehören, und fünf (oder sieben) den neueren. *) Es wird aus ihren Angaben erhellen, daß jene älteren gegen das gemeine Bewußtseyn überhaupt gerichtet sind, und einem wenig gebildeten Denken angehören, — einem Bewußtseyn, welches zunächst das sinnlich Seyende vor sich hat. Sie gehen gegen das, was wir den gemeinen Glauben an die unmittelbare Wahrheit der Dinge nennen, und widerlegen sie auf ebenso unmittelbare Weise, nicht durch den Begriff, sondern das entgegengesetzte Seyn. Sie haben auch in ihrer Aufzählung diese Begriffslosigkeit. Die fünf späteren aber haben mehr Interesse. Sie gehen gegen die Reflexion, auf ein Bewußtseyn, welches sich auf den ausgebildeten Verstand bezieht, gegen wissenschaftliche Kategorien, — gegen das Gedachtseyn des Sinnlichen, gegen die Bestimmung desselben durch Begriffe. Z. B. jene gegen ein Ist: Dieß ist ein Viereckiges; diese gegen: Dieß Ding ist Eins. Wenn uns nun auch die meisten jener ganz trivial vorkommen können, so müssen wir sie uns doch schon gefallen lassen, da sie geschichtlich sind und sodann wesentlich gegen die Form „Es ist" gerichtet sind. Das ist aber ohne Zweifel ein hohes abstraktes Bewußtseyn, welches sich diese abstrakte Form

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I*, c. 14, §. 36; c. 15, §. 164; c. 16, §. 178.

„Es iſt“ zum Gegenſtand ſetzt und ſie bekämpft. Dieſe Tropen ſehen ſehr trivial und gemein aus, aber noch trivialer und gemeiner iſt die Realität der ſogenannten äußeren Objekte, das unmittelbare Wiſſen: „Blau iſt, dieß iſt Gelb;“ man muß gar Nichts vom Philoſophiren ſprechen wollen, wenn neugierig ſo was behauptet wird. Der Skepticismus war weſentlich davon entfernt, die Dinge der unmittelbaren Gewißheit für wahr zu halten. In neuerer Zeit hat Schulze in Göttingen ſich breit gemacht mit ſeinem Skepticismus; er hat auch einen Aeneſidemus geſchrieben, und hat auch in anderen Werken den Skepticismus ausgelegt im Gegenſatz gegen Leibnitz und Kant. In dieſem modernen Skepticismus wird angenommen, daß das, was in unſerem unmittelbaren Bewußtſeyn iſt, alles Sinnliche ein Wahres ſey. Die Skeptiker haben gelten laſſen, daß man ſich danach richten müſſe; es aber als etwas Wahres auszugeben, iſt ihnen nicht eingefallen. Der neuere Skepticismus iſt nur gegen Gedanken, Begriff und Idee gerichtet, alſo gegen das höhere Philoſophiſche; er läßt alſo die Realität der Dinge ganz unbezweifelt daſtehen, und behauptet nur, daß ſich daraus nichts für den Gedanken ſchließen läßt. Das iſt aber nicht einmal eine Bauern-Philoſophie; denn dieſe wiſſen, daß alle irdiſchen Dinge vergänglich ſind, daß alſo ihr Seyn ebenſogut iſt, als ihr Nichtſeyn. Dagegen richtet ſich der alte Skepticismus, den wir jetzt betrachten, eben gegen die Realität der Dinge. Seine Wendungen ſollen jetzt näher angegeben werden.

1. An den älteren Tropen ſehen wir ſelbſt den Mangel der Abſtraktion, die Unfähigkeit, ihre Verſchiedenheit unter einfachere allgemeine Geſichtspunkte zuſammenzufaſſen; ſie laufen Theils alle unter einen einfachen Begriff zuſammen, Theils in ihrem Unterſchiede wieder unter einige nothwendige einfache Beſtimmungen. Sextus Empirikus *) bemerkt ſelbſt, „daß drei

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 14, §. 38.*

Tropen ſie alle unter ſich begreifen: Der Eine iſt das beurtheilende Subjekt, der andere das, worüber geurtheilt wird, der dritte, das beide Seiten enthält," — die Beziehung des Subjekts und Objekts. Wenn das Denken weiter gebildet iſt, ſo faßt es die Dinge in dieſe allgemeineren Beſtimmungen zuſammen. Wir haben die Tropen nun kurz anzuführen; bei den älteren iſt der Mangel der Abſtraktion zu erkennen. Aus dieſen Tropen ſoll alſo die Unſicherheit des unmittelbaren Wiſſens dargethan werden. In Beziehung alſo auf die Unſicherheit deſſen, wovon wir ſagen „Es iſt," iſt:

a. „Der erſte Tropus die Verſchiedenheit der thieriſchen Organiſation, daß verſchiedenen Lebendigen verſchiedene Vorſtellungen und Empfindungen von demſelben Gegenſtande entſtehen. Dieß ſchließen die Skeptiker aus der verſchiedenen Art ihres Urſprungs, daß einige durch Begattung, andere ohne Begattung," aus einer generatio aequivoca „entſtehen: einige aus Eiern, andere unmittelbar lebendig zur Welt kommen u. ſ. f. Sie haben verſchiedenen Urſprung und ſo iſt denn für ſie Manches anders; ſie haben alſo verſchiedene Konſtitution, Weſenheit, und daſſelbe erſcheint für Andere anders, giebt eine verſchiedene Vorſtellung." Die Gegenſtände verändern ſich nach dem Organismus, „wie z. B. den Gelbſüchtigen die Farben: was weiß erſcheint, ſieht der Gelbſüchtige gelb," für grün ſieht er das an, was Anderen blau erſcheint; das, was von Einem ſo empfunden wird, wird von einem Anderen anders empfunden. „So ſind an den Thieren z. B. die Augen verſchieden gebaut bei verſchiedenen Gattungen, und haben verſchiedene Farben, ſind blaß, grau, roth; mithin muß auch das Empfundene darin verſchieden ſeyn."*) — Dieſe Verſchiedenheit des Subjekts begründet allerdings eine Verſchiedenheit der Empfindung oder wie Etwas für es iſt, und dieſe eine Verſchiedenheit

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c.* 14, §. 40 — 44

der Vorſtellung oder daß Etwas ſo beſchaffen ſey; die Empfindung beſtimmt die Vorſtellung von der Beſchaffenheit, die alſo verſchieden wird durch die Verſchiedenheit der Empfindung. Sagen wir aber „Das iſt," ſo iſt das etwas Feſtes, ſich unter allen Umſtänden Erhaltendes; im Gegenſatze dazu zeigen die Skeptiker auf, daß Alles beweglich ſey. Die Gleichheit, die Dieſelbigkeit wird dadurch aufgehoben; allein inſofern dieſe ſinnliche Gleichheit aufgehoben wird, dieſe Allgemeinheit, ſo tritt eine andere ein. Die Allgemeinheit oder das Seyn liegt aber eben darin, daß man weiß, ſo erſcheint es (in dem abgedroſchenen Beiſpiele) den Gelbſüchtigen, oder daß das Geſetz gekannt iſt, wodurch eine Veränderung der Empfindung entſteht. Es iſt alſo eine ſinnliche Allgemeinheit; ſie wird verändert, der Gelbſüchtige ſieht anders: ſo iſt wieder eine Allgemeinheit vorhanden, das Geſetz, — die Beziehung des Gelbſüchtigen auf ſeine Empfindung: Nothwendigkeit. Aber freilich iſt jene ſinnliche Allgemeinheit nicht wahre Allgemeinheit, weil ſie unmittelbare, nicht erkannte iſt; und ihr, als ſinnlicher Allgemeinheit, ſinnlichem Seyn, wird mit Recht innerhalb ihrer ſelbſt ihre Nichtallgemeinheit aufgezeigt, — die Nothwendigkeit des Geſetzes iſt eine andere Allgemeinheit. Gegen den Ausſpruch „Dieß iſt blau, weil ich es ſo ſehe," ſo daß dieß als blau ſchlechthin behauptet wird, weil ich es ſehe, wird mit Recht auf eine andere Unmittelbarkeit des Sehenden hingewieſen, für die es nicht blau iſt.

b. „Der zweite Tropus, die Verſchiedenheit der Menſchen" in Rückſicht auf Empfindungen und Zuſtände, läuft im Ganzen auf das Erſte hinaus. „In Anſehung des körperlichen Unterſchiedes" treiben die Skeptiker vielerlei „Idioſynkraſien" auf. Z. B. gegen den Satz, Der Schatten iſt kühle, führen ſie an, „daß Einer in der Sonne gefroren, im Schatten aber warm geworden." Der Schierling iſt giftig, und doch „hat es einen Anderen gegeben, der ohne Schaden eine große Doſis Schierling habe verſchlucken können;" das Prädikat Gift iſt alſo

nicht objektiv, dem Einen bekommt das gut, dem Anderen nicht, — der empfindet ſo, der Andere ſo. „Daher denn die Menſchen ebenſo eine Verſchiedenheit des Geiſtes haben müſſen, und die widerſprechendſten Urtheile behaupten, ſo daß man nicht wiſſen könne, wem man glauben ſolle. Der größeren Anzahl, iſt läppiſch, da man nicht Alle fragen könne." *) — Dieſer Tropus bezieht ſich wieder auf das Unmittelbare; wenn es darum zu thun iſt, bloß zu glauben, darauf, daß es Andere ſagen, ſo findet freilich nur Widerſpruch Statt. Aber ein ſolches Glauben, das nur glauben will, iſt in der That unfähig, das zu vernehmen, was geſagt wird; es iſt ein unmittelbares Auffaſſen eines unmittelbaren Satzes. Denn es wollte nicht den Grund; der Grund iſt die Vermittelung erſt und der Sinn der Worte des unmittelbaren Satzes. Verſchiedenheit der Menſchen überhaupt iſt Etwas, was jetzt auch in anderer Weiſe vorkommt. Man ſagt, die Menſchen ſeyen verſchieden in Anſehung des Geſchmacks, der Religion u. ſ. f.; die Religion müſſe einem Jeden überlaſſen werden, Jeder ſich ſeine Religion, Weltanſchauung auf ſeinem Standpunkte machen. Die Folge davon iſt, daß es in Anſehung der Religion nichts Objektives, Wahrhaftes giebt, auf die Subjektivität Alles hinausläuft, und Indifferentismus gegen alle Wahrheit entſteht. Da giebt es denn keine Kirche mehr; Jeder hat ſeine Kirche, ſeine Liturgie für ſich, Jeder hat ſeine eigene Religion. — Hier kann ſchon das beigebracht werden: Beſonders reiten hier die Skeptiker — wie zu allen Zeiten diejenigen, die ſich die Mühe des Philoſophirens unter irgend einem Vorwand erſparen und dieß Erſparen rechtfertigen wollen — die Verſchiedenheit der Philoſophien; Sextus Empirikus ſehr ausführlich. Wenn das Princip der Stoiker, wie es unmittelbar, gilt: ſo hat das entgegengeſetzte der Epiku-

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I*, c. 14, §. 79—80, 81—82, 85—89.

rer ebenſo viel Wahrheit, es gilt ebenſo. In der That dieſe einfache Weiſe des Vorhandenſeyns der Entgegengeſetzten iſt ein Moment unter der natürlichen Bildung des Menſchen. Dieß gilt in ſeiner Stadt, in ſeinem Lande; er lebt ganz bewußtlos in dieſer Weiſe, nach dieſer Sitte, ohne je daran gedacht zu haben, daß er dieſe Sitte hat. Er kommt in ein fremdes Land, verwundert ſich höchlich, erfährt erſt durch den Gegenſatz, daß er dieſe Gewohnheit hat, und geräth zugleich in Ungewißheit, ob das Seinige oder das Entgegengeſetzte Unrecht ſey. Denn das Entgegengeſetzte, was ihm galt, gilt ebenſogut, und weiteren Grund hatte er nicht; — kahle Kategorie der Verſchiedenheit. Wenn nach dieſer Weiſe geſagt wird, dieß iſt der Satz, die Behauptung dieſer Philoſophie: ſo findet ſich die größte Verſchiedenheit. Und dann tritt das Geſchwätze auf: Da die größten Köpfe aller Zeiten ſo verſchieden gedacht, und ſich nicht haben vereinigen können, ſo wäre es unbeſcheiden, ſich das zuzutrauen, was ihnen nicht gelang; und die Scheu vor der Erkenntniß giebt die Trägheit ihrer Vernunft noch für Tugend aus. Es ſcheint nicht, daß die Verſchiedenheit geläugnet werden könne, ſie iſt Faktum; Thales, Plato, Ariſtoteles haben anders philoſophirt, — nicht nur uns ſcheinen ſie ſo, ſondern haben einander widerlegt. — Allein ſchon dieſe Manier, die Philoſophien in ſolchen Sätzen kennen lernen zu wollen, zeigt den Unverſtand über die Philoſophie an; ſolche Sätze ſind keine Philoſophie, und drücken die Philoſophie nicht aus. Sie iſt gerade nicht dieß Unmittelbare eines Satzes, das Erkennen, das weſentlich, wird gerade weggelaſſen; ſolche Leute ſehen Alles an einer Philoſophie, nur gerade die Philoſophie derſelben überſehen ſie. Wenn die philoſophiſchen Syſteme noch ſo ſehr verſchieden wären: ſo ſind ſie nicht ſo verſchieden, wie Weiß und Süß, Grün und Rauh; ſondern ſie ſtimmen darin überein, daß ſie Philoſophien ſind, und dieß iſt es, was überſehen wird. Was die Verſchiedenheit der Philoſophien betrifft, ſo iſt hier ebenſo

auf dieß unmittelbare Gelten zu merken und auf die Form, daß das Weſen der Philoſophie auf eine unmittelbare Weiſe ausgeſprochen wird. Gegen das Iſt gilt dieſer Tropus auch allerdings, alle Tropen gehen gegen das Iſt; aber das Wahre iſt auch nicht dieſes trockene Iſt, ſondern weſentlich Proceß. Die relative Verſchiedenheit der Philoſophien — der Stellung (Tropus 5) — iſt immer als ein Zuſammenhang, darum nicht Iſt.

c. „Der dritte Tropus iſt die Verſchiedenheit in der Organiſation der Sinneswerkzeuge gegeneinander" (eigentlich ein untergeordneter Tropus); „z. B. daß auf der gemalten Tafel dem Auge Etwas erhaben ſcheine, dem Gefühl aber nicht" *) (eben, glatt), u. ſ. f. — In der That macht eine ſolche Beſtimmung durch irgend einen Sinn nicht die Wahrheit der Sache aus, nicht das, was ſie an ſich iſt. Das Bewußtſeyn iſt nothwendig, daß das gedankenloſe Hererzählen nacheinander, „das Blaue, Eckigte u. ſ. f. iſt," nicht das Seyn des Dings erſchöpft und ausſpricht; es ſind nur Prädikate, ſie ſagen nicht das Ding als Subjekt. Wichtig iſt es, auf den Gegenſatz der Sinne aufmerkſam zu machen; ſie widerſprechen ſich, daſſelbe faſſen verſchiedene Sinne alſo anders auf.

d. „Der vierte iſt die Verſchiedenheit der Umſtände im Subjekte nach ſeinen Zuſtänden, Veränderungen in ihm, welche eine Behauptung über Etwas zurückhalten müſſen. Daſſelbe zeigt ſich demſelben Menſchen anders, je nachdem er z. B. in Ruhe oder Bewegung iſt; ebenſo Schlafen und Wachen," Ruhe und Bewegung des Gemüths, Leidenſchaften, „Haß oder Liebe, Nüchternheit oder Trunkenheit, Jugend oder Alter u. ſ. f. In der Verſchiedenheit dieſer Umſtände wird häufig ſehr verſchieden geurtheilt über ein und denſelben Gegenſtand; es iſt darum auch deswegen Etwas nur als Erſcheinung auszuſprechen." **)

*) *Sext. Empir Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 91 — 92.

**) *eod.* §. 100 *sqq.*, 112

e. „Der fünfte betrifft die verſchiedenen Stellungen, Entfernungen und Oerter; aus jedem verſchiedenen Standpunkte erſcheint die Sache anders.“ Stellung: „Ein“ langer „Gang erſcheint dem, der vornen (an dem einen Ende) ſteht, hinten (an dem anderen Ende) ſpitz zuzulaufen; aber, wenn man dorthin geht, ſo iſt hinten gleiche Breite, als er vorne ſah. Entfernung iſt“ eigentlich ebenſo „eine Verſchiedenheit der Größe und Kleinheit der Gegenſtände. Ort: Das Licht in einer Laterne iſt im Sonnenſchein ganz ſchwach, und leuchtet doch in der Finſterniß helle;“ das Licht kann man alſo nicht ſagen, mache hell. „Taubenhälſe ſchillern von einem anderen Standpunkte anders;“ dieß ſieht von hier blau aus, von da gelb. *) Beſonders über die Bewegung herrſchen verſchiedene Anſichten. Der bekannteſte Gegenſatz iſt der des Umlaufs der Sonne um die Erde, oder der Erde um die Sonne; (und die Erde ſoll um die Sonne laufen, da doch das Gegentheil erſcheint). Aber das Letztere aus Gründen, gehört nicht hierher: — ſondern daß, indem ein ſinnliches Empfinden dem anderen widerſpricht, nicht in ihm das Seyn ſich ausdrückt.

f. „Der ſechſte Tropus iſt von der Vermiſchung hergenommen, indem nichts allein und iſolirt unter die Sinne fällt, ſondern nur vermiſcht mit Anderen; Vermiſchung mit Anderen verändert Etwas.“ Z. B. ein Geruch findet ſich in der Luft, und iſt verbunden mit dieſer oder jener Temperatur; „Gerüche in der Sonnenwärme ſind ſtärker, als in kalter Luft u. ſ. f. Ferner durch's Subjekt ſelbſt tritt ebenſo eine ſolche Vermiſchung ein. Die Augen beſtehen aus verſchiedenen Häuten und Feuchtigkeiten, Ohr hat verſchiedene Gänge u. ſ. f.; mithin können ſie die Senſation — das Licht, die Stimme — nicht rein an uns kommen laſſen, ſondern das Sinnliche kommt erſt vermiſcht mit dieſen Häuten an unſer Auge, und ebenſo auch mit den Gän-

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 14, §. 118 — 120.*

gen des Ohrs.“*) — Es kann (in eben dieſer Manier zu ſprechen) ebenſo geſagt werden, daß das Sinnliche darin eben gereinigt werde: Stimme z. B. aus einer Seele verkörpert komme, das auffaſſende Ohr ſie wieder reinigt.

g. „Die ſiebente Wendung iſt der Zuſammenhalt (Kohäſion), die Größe oder Menge der Dinge, durch welche ſie verſchieden erſcheinen.“ Z. B. das Glas iſt durchſichtig; wird es aber zerſtampft, wird alſo der Zuſammenhang verändert, ſo verliert es ſeine Durchſichtigkeit. „Geſchabtes Horn von Ziegenböcken ſieht weiß aus, am ganzen Stück aber ſchwarz; oder kariſcher Marmor in Pulver zerrieben erſcheint weiß, ganz aber gelb.“ Ebenſo Menge, ſie iſt nicht Subſtanz: „Eine mäßige Portion Wein ſtärkt und ermuntert, eine Menge davon zerſtört den Körper; ebenſo mit Arznei.“ **) — Es iſt Abſtraktion, daß Quantität und Zuſammenſetzung etwas Gleichgültiges ſeyen gegen Qualität und Auflöſung; aber Veränderung der Quantität verändert auch die Qualität.

h. „Der achte Tropus“ (das Verhältniß, dieß iſt ein allgemeiner Tropus) „iſt aus der Relativität der Dinge“ (die Relativität von allem Seyenden und Gedachten iſt eine mehr innerliche, weſentlichere Beſtimmtheit, worauf freilich eigentlich ſchon alle bisherigen Tropen gehen), „nach welchem wir ſchließen: Daß wir, da Alles im Verhältniß zu Etwas iſt“ (nur in Verhältniß zu etwas Beſtimmtem ſo beſtimmt erſcheint), „darüber die Zuſtimmung zurückhalten müſſen, was es für ſich und nach ſeiner Natur“ (Subſtanz) „iſt. Es iſt zu bemerken, wir gebrauchen hier Iſt, aber bloß in dem Sinne von Scheinen. Verhältniß wird in zwei Rückſichten geſagt: 1) in Beziehung auf das Subjekt, das Urtheilende, dieſe Verſchiedenheit haben wir in den vorhergehenden Tropen geſehen; 2) in Be-

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 124 — 126.
**) *eod.* §. 129 — 131, 133.

ziehung auf das Objekt, das zu Beurtheilende, wie Rechts und Links.“ *) Sextus „argumentirt folgendermaßen: Was für ſich und unterſchieden von Anderen geſetzt wird, wie unterſcheidet es ſich von dem bloß Relativen? Iſt es verſchieden von ihm, oder nicht? α) Iſt es nicht verſchieden von ihm, ſo wäre es ſelbſt ein Relatives. β) Iſt es verſchieden, ſo iſt es wieder ein Relatives. Denn was verſchieden iſt, verhält ſich zu Etwas; denn es iſt in Beziehung auf das geſetzt, wovon es unterſchieden iſt. Die Relativität überhaupt iſt an dem, was abſolut geſagt wird;“ aber das Verhältniß ſelbſt iſt ein Verhältniß an ihm ſelbſt, nicht zu einem Anderen. Das Verhältniß enthält den Gegenſatz: was im Verhältniß zu einander iſt, iſt einmal ſelbſtſtändig für ſich; das andere Mal aber, indem es im Verhältniß iſt, iſt es auch nicht ſelbſtſtändig. Iſt nämlich Etwas nur in Bezug auf ein Anderes, ſo gehört das Andere mit dazu; es iſt alſo nicht für ſich. Wenn aber ſein Anderes ſchon dazu gehört, ſo gehört auch ſchon ſein Nichtſeyn zu ihm; und es iſt ein Widerſprechendes, ſobald es nicht iſt ohne ſein Anderes. „Weil wir aber das Relative nicht von ſeinem Anderen trennen können, ſo wiſſen wir auch nicht, was es für ſich und nach ſeiner Natur iſt, müſſen mithin unſere Zuſtimmung zurückhalten.“ **)

i. „Der neunte Tropus iſt dann das ſeltenere oder öftere Geſchehen der Dinge; es verändert ebenſo das Urtheil über die Dinge. Was ſeltener iſt, wird mehr in Werth gehalten, als das häufig Vorhandene; und die Gewohnheit macht, daß der Eine ſo, der Andere ſo darüber urtheilt. Die Gewohnheit iſt alſo ein Umſtand, welcher uns auch zu ſagen erlaubt, daß die Dinge uns ſo ſcheinen, nicht allgemein und überhaupt, daß ſie ſo ſind.“ ***) Wenn man ſagt, das iſt ſo: ſo kann man auch einen Umſtand aufzeigen, wo ihnen das entge-

*) Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 14, §. 135 — 136.
**) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I*, c. 14, §. 137, 140.
***) *ead.* §. 141 — 144.

gengeſetzte Prädikat zukommt. So bei der Abſtraktion des Menſchen, iſt es weſentlich einen Fürſten zu haben? — Nein. — Stände? — Nein. — Republik? — Nein; u. ſ. f., weil ſie da, und dort nicht ſind.

k. „Der zehnte Tropus geht das Ethiſche vorzüglich an, und bezieht ſich auf die Sitten, Gewohnheiten und Geſetze.“ Das Sittliche, Geſetzliche iſt dann dieß auch ebenſo nicht; was hier für Recht gilt, gilt anderswo für Unrecht. Hierüber verhält ſich der Skepticismus ſo, „daß er das Gegentheil von dem als geltend aufzeigt, was als geltendes Geſetz behauptet wird.“ Bei dem gemeinen Verſtand über das Gelten von dieſem und jenem, z. B. daß der Sohn die Schulden ſeines Vaters zu bezahlen hat, iſt dieß der letzte Grund hiervon, daß geſagt wird, dieß iſt Geſetz oder Gewohnheit, — der einzige Grund, weil es unmittelbar ſo iſt, dieß als Geſetz gilt. Dieſem entgegen zeigen die Skeptiker ebenſo das Gegentheil als geltend auf. „Der Sohn übernimmt die Schulden des Vaters, dieß iſt Geſetz in Rhodus.“ Der Skeptiker zeigt auf, „er übernimmt ſie in Rom nicht, wenn er auf das väterliche Vermögen überhaupt Verzicht geleiſtet hat.“ *) Wenn, wie beim Seyenden, dieß Beſtimmte als wahr gilt, weil es iſt, ſo wird das Gegentheil aufgezeigt, daß es vielmehr iſt; ebenſo Geſetze, wenn ihr Grund iſt, weil ſie gelten, ſo iſt auch ihr Gegentheil. Da jedes ſo gut gilt, als das andere, ſo gilt keins.

Wir ſehen nun an dieſen Wendungen, daß ſie eigentlich gar keine logiſchen Wendungen ſind, nicht auf den Begriff gehen, ſondern empiriſch verfahren, — unmittelbar gegen das Empiriſche. Es wird von der unmittelbaren Gewißheit Etwas als wahr ausgegeben; von dieſem wird ſein Gegentheil als ebenſo gewiß nur aufgezeigt, alſo ſein Andersſeyn als geltend, — in irgend einem anderen Geſichtspunkte wird auch das Nichtgelten

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 14, §. 145, 148 — 149.*

aufgewieſen. Dieß Andersſeyn deſſelben, daß es gelte, bezieht ſich nun auf verſchiedene Umſtände, welche die Wendungen enthalten. Wie ſchon erwähnt, fällt die Ungleichheit Deſſelben, das erſcheint, in das urtheilende Subjekt; — hierher gehören die vier erſten Tropen: das Urtheilende iſt entweder das Thier, oder der Menſch, oder ein Sinn deſſelben, oder beſondere Dispoſitionen an ihm. Oder in den Gegenſtand; — hierher gehört der ſiebente und zehnte: die Menge macht ein Ding zu etwas ganz Anderem, und das Moraliſche gilt an verſchiedenen Orten, als allein abſolut mit Ausſchließung und Verbot von Anderem geltend. Der fünfte, ſechſte, achte und neunte betrifft endlich eine Verknüpfung Beider, oder dieſe alle zuſammen enthalten das Verhältniß; — Aufzeigen, daß es nicht an ſich ſich darſtellt, ſondern in Beziehung auf Anderes.

Aus Inhalt und Form ſehen wir dieſen Wendungen ihren älteren Urſprung an. Aus Inhalt, der nur mit dem Seyn zu thun hat, nur Veränderung aufzeigt: oder das Andersſeyn, die Unbeſtändigkeit ſeiner Erſcheinung aufnimmt, nicht ſeinen Widerſpruch an ihm ſelbſt, d. h. in ſeinem Begriffe aufzeigt. Form: Sie zeigen ein ungeübtes Denken, das die Menge dieſer Wendungen noch nicht unter ihre allgemeinen Geſichtspunkte ſtellt, wie Sextus thut, oder das Allgemeine, die Relativität, neben ſeine beſonderen Weiſen ſtellt. — Sie ſehen zum Theil ſehr trivial und platt aus, und wir ſind nicht gewohnt, auf ſolche Manier eben ein großes Gewicht zu legen, und was darauf zu halten. Aber in der That gegen den Dogmatismus des gemeinen Menſchenverſtandes ſind ſie ganz treffend. Dieſer ſagt geradezu: Dieß iſt ſo, weil es eben ſo iſt; es nimmt Einer es aus der Erfahrung auf. Er wird daran gewieſen, daß ſein Aufnehmen Zufälligkeiten und Verſchiedenheiten an ihm hat, die ihm das Ding bald ſo, bald anders darſtellen, und ihn darauf aufmerkſam machen, daß er ſelbſt oder ein anderes Subjekt ebenſo unmittelbar, aus demſelben Grunde, d. h. aus keinem,

ſagt, es iſt nicht ſo, ſondern es iſt vielmehr das Gegentheil. — Der Sinn dieſer Tropen hat noch immer ſein Gelten. Soll Glaube, Recht durch Gefühl begründet werden, ſo iſt dieß Gefühl in mir; der Andere kann ſagen, dieß iſt nicht in mir. Das Finden ſoll das Gelten ſeyn, da iſt das Aufzeigen des Nichtfindens nicht ſchwer; damit iſt das Seyende zu einem Scheinenden heruntergeſetzt, bei jeder Verſicherung gilt ebenſogut die entgegengeſetzte.

2. Die fünf anderen ſkeptiſchen Tropen haben einen durchaus anderen Charakter; ſie gehören mehr der denkenden Reflexion an, und enthalten die Dialektik, welche der beſtimmte Begriff an ihm hat. Dieſe ſehen beſſer aus, ſie ſind offenbar ſpäteren Urſprungs; es erhellt ſogleich, daß ſie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philoſophiſchen Denkens bezeichnen. Sie gehen nämlich beſonders gegen die Gedankenformen und Beſtimmtheiten des Begriffs. Sextus Empirikus *) ſetzt ſie auseinander.

a. „Der erſte Tropus iſt die Verſchiedenheit der Meinungen," und zwar hier beſtimmt nicht der Thiere und Menſchen, ſondern „der Philoſophen," wovon ſchon oben die Rede geweſen iſt. Sextus (und ein Epikureer bei Cicero) führt „Vielheit der Dogmen an, woraus Schluß gezogen wird, daß das Eine wie das Andere behauptet werde." Philoſophen und Andere bedienen ſich noch jetzt häufig dieſes Tropus; dieſer ſkeptiſche Tropus iſt ſehr beliebt. Verſchiedenheit der philoſophiſchen Meinungen ſoll unüberwindliche Waffe gegen Philoſophie ſeyn. Im Eingang iſt geſagt worden, wie dieſe Verſchiedenheit aufzufaſſen iſt. Die Idee der Philoſophie iſt in allen Eine und dieſelbe, wenn auch dieſe Philoſophen ſelbſt kein Bewußtſeyn darüber haben; aber diejenigen, die ſoviel von dieſer Verſchiedenheit

*) *Hypot. Pyrrhon. I, c. 13, §. 164 — 169; (Diog. Laërt. IX, §. 88 — 89).*

ſprechen, kennen ſie ebenſowenig. Die wahrhafte Verſchiedenheit iſt nicht ſubſtantiell, ſondern Verſchiedenheit in den verſchiedenen Stufen der Entwickelung. Die Verſchiedenheit kann auch Einſeitigkeit enthalten, wie Stoiker, Epikur und Skepſis; die Totalität iſt dann erſt das Wahre. Jede Philoſophie iſt ſonſt Philoſophie; es iſt daſſelbe mit Obſt und Kirſchen.

b. „Das Verfallen" (der Progreß) „in das Unendliche," — ein ſehr wichtiger Tropus. „Der Skeptiker zeigt nämlich, daß der Grund, der für eine Behauptung beigebracht wird, wieder ſelbſt einer Begründung bedarf, und dieſe wiederum einer anderen, und ſo fort ins Unendliche" (man kommt alſo auf keinen Grund, denn aufhören muß man); „woraus alſo ebenſo die Zurückhaltung der Zuſtimmung erfolgt, da nichts iſt, wo die Befeſtigung angefangen werden könnte." Folglich läßt ſich kein feſter Grund nachweiſen, jeder ſchiebt vielmehr immer weiter zurück. In neueren Zeiten haben ſich Viele damit breit gemacht; das iſt gegen den Verſtand und gegen den ſogenannten Vernunftſchluß ein ſehr richtiger Tropus. Man hat Prämiſſen; das Ableiten aus Gründen ſoll die Kraft des Erkennens ſeyn, — und doch hat man Ungegründetes, Prämiſſen.

c. „Der Tropus des Verhältniſſes (die Relativität der Beſtimmungen) iſt unter den vorigen ſchon da geweſen: Daß das Behauptete ſich zeigt, ſo wie es erſcheint, Theils nur in Beziehung auf das urtheilende Subjekt, Theils auf andere Dinge, nicht wie es an ſich von Natur iſt."

d. „Tropus der Vorausſetzung. Wenn die Dogmatiker ſehen, daß ſie in das Unendliche zurückgeworfen werden, ſo ſtellen ſie Etwas als Princip auf, das ſie nicht beweiſen, ſondern einfach und ohne Beweis" (unmittelbar) „ſich zugegeben wiſſen wollen, — ein Axiom." So gut nun der Dogmatiker das Recht hat, ſo ein Axiom als unbewieſen vorauszuſetzen: ſo hat der Skeptiker gleiches Recht, oder — wenn man ſagen will — gleiches Unrecht, das Gegentheil als unbewieſen vorauszuſetzen;

Eins gilt, wie das Andere. So ſind alle Definitionen Vorausſetzungen. Spinoza ſetzt ſo Definitionen voraus: Infinitum, Subſtanz, Attribut wird vorausgeſetzt; und dann folgt konſequent das Uebrige daraus. Heutigs Tags giebt man Verſicherungen, ſpricht von Thatſachen des Bewußtſeyns.

e. iſt „der Tropus der Gegenſeitigkeit, der Diallelus, oder der Beweis im Cirkel. Dasjenige, wovon die Rede iſt, wird durch Etwas begründet, aber es ſelbſt bedarf eines Andern zu ſeiner Begründung; hierzu wird das gebraucht, das von ihm begründet werden ſollte, — jedes durch das Andere begründet.“ Soll man mit dem Beweiſe nicht ins Unendliche hinausgehen und auch nichts vorausgeſetzt werden: ſo wird der Grund wieder durch das Begründete begründet. Man ſagt: Was iſt der Grund der Erſcheinung? — Die Kraft. Dieſe iſt aber ſelbſt nur aus den Momenten der Erſcheinung hergeleitet.

Skepticismus iſt nicht überhaupt Räſonniren gegen Etwas aus Gründen, die ſich finden werden, die der Scharfſinn am beſonderen Gegenſtande entdeckt: ſondern Wendungen, Bewußtſeyn über die Kategorien, — hohes Bewußtſeyn. Der Mangel aller Metaphyſik, — Verſtandesmetaphyſik iſt: α) Theils Demonſtration, — ins Unendliche; β) Theils Vorausſetzungen, — unmittelbares Wiſſen.

„Daß auf dieſe fünf Wendungen überhaupt alle“ ſkeptiſche Betrachtung (σκέψις) oder „Unterſuchung“ — ζήτησις, denn auch ζητητικοί nannten ſie ſich *) — „hinauslaufe,“ zeigt nun Sextus **) auf folgende Art.

α) „Der vorliegende Gegenſtand iſt entweder ein empfundener“ (Epikur), „oder ein gedachter“ (Stoiker). „Wie er nun auch beſtimmt werden möge, immer iſt über ihn eine Verſchie-

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 3, §. 7; Diog. Laërt. IX, §. 69 — 70.*

**) *Hypot. Pyrrhon. I, c. 15, §. 169 — 177.*

denheit der Meinungen," und beſonders der philoſophiſchen, „vorhanden." (Dieß iſt nun der erſte Tropus.) „Denn Einige halten das Empfundene, Andere das Gedachte allein für das Wahre" (Kriterium); „Andere aber wieder einiges Gedachte und einiges Empfundene." Es iſt ſo alſo ein Widerſpruch. Dieß iſt auch der beliebte Tropus neuerer Zeit, daß wegen der Verſchiedenheit der Philoſophien nichts von der Philoſophie zu halten ſey; man zeigt da auf, daß andere Philoſophien gerade das Gegentheil behaupten. Wir können nicht zur Wahrheit kommen; denn die Menſchen hätten zu verſchieden über die Wahrheit gedacht. „Iſt nun dieſer Widerſpruch," ſagt Sextus weiter, „übereinſtimmig zu machen, oder nicht? Wenn nicht, ſo müſſen wir unſere Zuſtimmung zurückhalten. Iſt er aber zu löſen, ſo iſt die Frage: Wodurch ſoll (er) entſchieden werden?" Was ſoll das Kriterium, den Maaßſtab, das Anſich enthalten? „Das Empfundene ſoll es vom Empfundenen oder Gedachten beurtheilt werden?"

β) Jede Seite einzeln Anſich geht ins Unendliche; — es iſt eine Beſchreibung, iſt für ſich zu erweiſen. „Wenn das Empfundene vom Empfundenen beurtheilt werden ſoll, ſo giebt man zu (da eben vom Empfundenen die Rede iſt), daß dieſes Empfundene eines anderen Empfundenen zur Begründung bedürfe;" denn die Ueberzeugung davon iſt nicht ohne Widerſpruch. „Und da das Begründende wieder ein Empfundenes iſt: ſo bedarf alſo, was das Begründende ſeyn ſoll, damit ebenſoſehr einer Begründung; ſo kommt man in das Unendliche fort" (zweiter Tropus). Ebenſo iſt es, wenn das Gedachte Kriterium ſeyn ſoll. „Soll aber das Gedachte das Beurtheilende des Empfundenen ſeyn," oder in ihm das Anſich liegen: „ſo bedarf dieß ebenſo, da es ſelbſt ein Solches iſt, über welches keine Uebereinſtimmung herrſcht, eines Andern zur Begründung." Das Gedachte muß alſo ebenſo begründet werden. „Das Begründende iſt aber ebenſo ein Gedachtes, und bedarf auch wie-

der der Begründung; und es fällt ebenſo ins Unendliche," nach dem zweiten Tropus. — In der That das, was ein Satz genannt wird, — und die Philoſophie wird ſo verſtanden, daß ſie einen oberſten Satz, ein einfach ausgedrücktes Wahres, Anſich habe: Das Abſolute iſt Dieß, — ſo bedarf derſelbe an und für ſich der Vermittelung (er iſt unmittelbar), oder eines Grundes. Denn er iſt ein Beſtimmtes, das einen anderen Satz gegen ſich hat, — iſt das Seyn das Anſich, oder das Denken. Aber ein anderer Satz, der ſein Grund iſt, iſt wieder von derſelben Beſchaffenheit. Als Satz iſt er Verbindung zweier Momente, die eine Verſchiedenheit an ihnen haben; die Verbindung dieſer Verſchiedenen iſt zu vermitteln. — Es iſt hier das Verhältniß von Urſach und Wirkung. Von der Wirkung kommt man auf die Urſache: dieſe iſt aber auch nichts Urſprüngliches, iſt ſelbſt eine Wirkung; und ſo kommt man ebenfalls ins Unendliche. Wenn man aber in den Fortgang in das Unendliche verfällt, ſo hat man keine Begründung; denn was man als Urſache annimmt, iſt ſelbſt nur Wirkung. Und ſo geht man nur immer fort, und darin liegt, daß kein Letztes geſetzt iſt; ſondern es geht ins Unendliche fort, d. h. es iſt damit keine Urſach, keine Begründung geſetzt. Dieſe falſche Meinung als ob dieſer Fortgang eine wahrhafte Kategorie wäre, findet ſich auch bei Kant und Fichte; damit iſt dann aber kein wahrhaft Letztes, oder, was daſſelbe iſt, Erſtes geſetzt. Das unendliche Fortgehen ſtellt ſich der Verſtand als etwas Erhabenes dar; aber der Widerſpruch iſt der, daß man von einer Urſache ſpricht, und es ſich zeigt, daß dieß nur eine Wirkung iſt. Man kommt nur bis zum Widerſpruch und zur beſtändigen Wiederholung deſſelben, aber nicht zur Auflöſung und damit zum wahrhaften prius; es iſt daher eine falſche Meinung, dieß als etwas Wahres anzuſehen.

γ) Das Gehen ins Unendliche abgeſchnitten im Begründen durch's Entgegengeſetzte. Sollte nun aber ferner dieſer unend-

liche Fortgang (d. h. zu keinem Grunde kommen) nicht genügen, was auch die Skeptiker einſahen, — ſollte er abgeſchnitten werden: ſo kann dieß auf folgende Weiſe geſchehen, „daß das Seyn oder das Empfundene ſeine Begründung im Gedanken hätte," — daß der Gegenſatz von Gedanken und Empfindung ſo gefaßt wird, daß umgekehrt ebenſo „zur Begründung des Gedankens das Sinnliche oder Empfundene herbeigenommen werden muß;" es bleibt für die Begründung des Gedankens (wenn man nicht ins Unendliche fortgehen will) nichts als das Sinnliche übrig. So wäre jedes begründet, und es würde nicht zur Unendlichkeit fortgegangen; das Begründende wäre auch das Begründete, es würde nur von Einem zum Anderen gegangen. Eins iſt ſo das Anſich. „So fällt dieß in den Tropus der Gegenſeitigkeit." Da iſt aber ebenſowenig eine wahrhafte Begründung vorhanden; Jedes iſt nur durch das Andere, — Keines iſt eigentlich an und für ſich geſetzt, — nur Anſich für das Andere. Dieß hebt ſich auf.

δ) „Wird aber dieß vermieden durch ein unbewieſenes Axiom, welches" als ein Anſich, „als Erſtes und abſoluter Grund angenommen wird, ſo fällt dieſe Argumentation in die Wendung der Vorausſetzung, — den vierten Tropus," wie ſchon erinnert. „Wenn ein ſolches Annehmen gilt, ſo gilt es ebenſo, das Gegentheil anzunehmen." — So die abſolute Behauptung, das Abſolute iſt Ich, — Idealismus; dagegen wird geradezu behauptet, mit gleichem Rechte, das Abſolute iſt das Seyn. Jenes in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt ſagt, Ich bin mir abſolut; Dieſes ebenſo in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, das iſt mir abſolut gewiß, daß Dinge ſind. Der Idealismus hat Jenes nicht erwieſen, Dieß nicht aufgehoben, bleibt neben ihm ſtehen, aus ſeinem Princip heraus behauptet er wohl; aber Alles läuft dann darauf hinaus, daß, weil Ich abſolut iſt, alſo nicht das Nicht-Ich abſolut ſeyn kann. Umgekehrt: Weil das Ding abſolut iſt, ſo iſt nicht das Ich abſolut. — „Wenn

es ſo gilt, Etwas als unbewieſen unmittelbar vorauszuſetzen; ſo iſt es ungereimt, etwas Anderes vorauszuſetzen zum Beweiſe desjenigen, zu deſſen Behuf es vorausgeſetzt wird; man braucht nur geradezu das als an ſich ſeyend ſo zu ſetzen, von dem die Rede iſt. Aber es iſt ungereimt dieß zu thun, ſo auch das Andere." — So geht man auch in den endlichen Wiſſenſchaften zu Werke. Wenn man aber ſich, wie dieſer Dogmatismus, das Recht nimmt, Etwas vorauszuſetzen, ſo hat auch jeder Andere ebenſogut das Recht, Etwas vorauszuſetzen. Damit kommt denn die moderne unmittelbare Offenbarung des Subjekts hervor. Jeder thut nichts als daß er verſichert, daß er in ſeinem Bewußtſeyn z. B. findet, daß Gott iſt; da hat denn Jeder das Recht zu ſagen, er finde in ſeinem Bewußtſeyn, daß Gott nicht iſt. Mit dieſem unmittelbaren Wiſſen in neuerer Zeit iſt man ſo gar weit nicht, — etwa nicht weiter, als die Alten.

ε) „Ferner hat alles Empfundene eine Beziehung auf etwas Anderes, auf das Empfindende;" ſein Begriff iſt eben dieß, für ein Anderes zu ſeyn. „Ebenſo das Gedachte; das Gedachte iſt allgemeiner Gegenſtand des Denkens, es hat auch die Form, Etwas für ein Anderes zu ſeyn."

Allgemein zuſammengefaßt, ſo iſt das Beſtimmte, es ſey Seyendes oder Gedachtes: α) weſentlich als Beſtimmtes, Negatives eines Andern, d. h. es iſt auf ein Anderes bezogen, für ein Anderes, — Verhältniß; darin iſt eigentlich Alles erſchöpft. β) Dieſe Beziehung auf ein Anderes, geſetzt als ſeine Allgemeinheit, ſo iſt es der Grund deſſelben; aber dieſer Grund iſt ſo dem Begründeten entgegengeſetzt, — es iſt ſelbſt ein Beſtimmtes, hat ſeine Realität erſt an dem Begründeten (Seyenden) im Gegenſatze gegen das Allgemeine. Dieß Allgemeine alſo, als ein Beſtimmtes überhaupt wieder betrachtet, iſt es bedingt, wie das Vorhergehende, — u. ſ. f. ins Unendliche. γ) Als Beſtimmtes, ſo daß ein Anderes für es iſt, ſo hat es ſeine Realität an dieſem; es iſt, wie im Bewußtſeyn, Anderes

für es. Daß es ſey, muß eben dieß Andere ſeyn, — und dieſer Gegenſtand iſt für Anderes; ſie bedingen ſich gegenſeitig, vermittelt durch einander, aber keines iſt an ſich. Dieſer Grund hat ſeine Realität am Seyenden, und dieß Seyende ſeine Realität am Allgemeinen, — Gegenſeitigkeit; an ſich Entgegengeſetzte, dieſes gegenſeitige Begründen. d) Was an ſich iſt, iſt eben ein Solches, das nicht Vermitteltes durch ein Anderes; es iſt das Unmittelbare, es iſt, weil es iſt, — ſo iſt es ein Vorausgeſetztes. Es iſt ein ſolcher Grund, aus dem Anderes herkommen ſoll; — häufige falſche Vorſtellung, als ob das Erkennen ſo beſchaffen ſey, daß aus einem Grundſatze alles Andere abgeleitet werde. Dieſer Grundſatz, das Erſte, aber iſt ſelbſt ein Beſtimmtes, als Grundſatz; das Abgeleitete iſt ein Anderes als er, ſteht ihm entgegen. Man meint, weil er allgemein ſey, ſey es unter ihm enthalten. Allerdings. Allein zugleich iſt eben dieß ſeine Beſtimmtheit, daß er allgemein iſt; und dieß Abgeleitete, Beſondere iſt auch wieder eine andere Beſtimmtheit, als er. e) Wird nun dieſes Beſtimmte ſo vorausgeſetzt angenommen, ſo auch anderes.

Dieſe ſkeptiſchen Tropen betreffen in der That dasjenige, was eine dogmatiſche Philoſophie (ſie muß der Natur nach in allen dieſen Formen ſelbſt ſich herumwerfen) nicht in dem Sinne genannt wird, daß ſie einen poſitiven Inhalt hat, ſondern etwas Beſtimmtes als das Abſolute behauptet. Der Begriff dogmatiſcher Philoſophie iſt bei den Skeptikern überhaupt, daß Etwas behauptet werde, als das Anſich geſetzt werde; — dem Idealismus entgegengeſetzt, daß ſie ein Seyn als das Abſolute behauptet. Es iſt aber ein Mißverſtand oder formelles Verſtehen, wie das Andere, als ob alle Philoſophie, die nicht Skepticismus iſt, Dogmatismus ſey. Der Dogmatismus, wie die Skeptiker ſprechen, der Etwas behauptet, iſt in der That nur ein ſolcher, der ein Beſtimmtes, z. B. Ich oder Seyn, Gedanke oder Sinnliches, als das Wahre behauptet.

Aber die Philoſophie, ſpekulative Philoſophie, behauptet wohl, — aber nicht ſo ein Beſtimmtes, oder ſie ſpricht ihr Wahres nicht in der Form eines Satzes aus, ſie hat keinen Grundſatz; oder weil ihm auch die Form eines Satzes gegeben werden kann, ſo iſt der Idee dieß nicht weſentlich, was dem Satze als ſolchem angehört, und der Inhalt ſo beſchaffen, daß er dieß Seyn, Unmittelbare ſelbſt aufhebt (wie bei den Akademikern). Dogmatismus dem Idealismus entgegengeſetzt, ſo iſt ebenſo viel Mißbrauch und Unverſtand mit dieſem Geſchwätze getrieben worden. Dem Kriticismus, der überhaupt nichts an ſich, nicht Abſolutes weiß, gilt alles Wiſſen von dem Anſichſeyenden als ſolchen für Dogmatismus, indem er der ärgſte Dogmatismus iſt, indem er feſtſetzt, daß das Ich, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns, entgegengeſetzt dem Seyn, an und für ſich iſt, und draußen das Anſich ebenſo, abſolut Beide nicht zuſammenkommen können. Dem Idealismns galt ebenſo das als Dogmatismus, worin, wie z. B. Plato und Spinoza, das Abſolute als Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des Seyns, nicht als Selbſtbewußtſeyn dem Seyn entgegengeſetzt ausgeſprochen war.

Gegen alle dieſe dogmatiſchen Philoſophien, ſolchen Kriticismus und Idealismus, haben die ſkeptiſchen Tropen die negative Kraft, es aufzuzeigen, daß das nicht an ſich iſt, was ſie als Anſich behaupten. Denn ſolches Anſich iſt Beſtimmtes, und kann der Negativität, ſeinem Aufgehobenwerden nicht widerſtehen. Es macht dem Skepticismus Ehre, über das Negative dieß Bewußtſeyn ſich gegeben zu haben, und die Formen des Negativen ſich ſo beſtimmt gedacht zu haben. Der Skepticismus verfährt nicht ſo, daß man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, ſich die Sache auch noch anders zu denken, vorzuſtellen, irgend einen Einfall, der zufällig gegen dieß behauptete Wiſſen iſt. Es iſt nicht empiriſches Thun, ſondern es enthält wiſſenſchaftliche Beſtimmung. Dieſe Tropen gehen auf den Begriff, das Weſen der Beſtimmtheit ſelbſt, und

ſind gegen das Beſtimmte erſchöpfend. In dieſen Momenten will er ſich behaupten, — eingebildete Größe ſeines Individuums. Dieſe Tropen beweiſen das hohe Bewußtſeyn der Skeptiker in dem Fortgehen der Argumentation, — ein höheres, als in der gewöhnlichen Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden iſt. Dieſe Tropen ſind nothwendige Gegenſätze, in welche der Verſtand fällt. In dieſen Tropen iſt das Mangelhafte aller Verſtandes-Metaphyſik enthalten. Der Progreß ins Unendliche und die Vorausſetzung (das unmittelbare Wiſſen) wird vorzüglich noch jetzt häufig gemacht. Dieſe Tropen treffen dogmatiſche Philoſophie, die dieſe Manier hat, Ein Princip in einem beſtimmten Satze als Beſtimmtheit aufzuſtellen. Solches Princip iſt immer bedingt; und ſo hat es Dialektik, Zerſtören ſeiner ſelbſt an ihm. Dieſe Tropen ſind gründliche Waffe gegen Verſtandesphiloſophie. Die Skeptiker richteten ihre Tropen Theils gegen das gemeine Bewußtſeyn, Theils gegen Principien der philoſophiſchen Reflexion mit großem Scharfſinn.

Dieß iſt nun der Skepticismus überhaupt, das ſkeptiſche Bewußtſeyn; das Verfahren iſt von der höchſten Wichtigkeit, in allem unmittelbar Angenommenen aufzuzeigen, daß es nichts Feſtes, nichts an und für ſich iſt. Und die Skeptiker haben ſo alle beſonderen Beſtimmungen der einzelnen Wiſſenſchaften vorgenommen, und gezeigt, daß ſie nichts Feſtes ſind. Das Nähere dieſer Anwendung auf verſchiedene Wiſſenſchaften anzugeben, gehört nicht hierher. Die Skeptiker zeigten ein höchſt gebildetes dialektiſches Bewußtſeyn hierüber. Dieſe Beſtimmungen des Negativen oder der Entgegenſetzung überall in allem konkreten Stoffe, in allem Gedachten zu erkennen, erfordert eine klare Kraft der Abſtraktion, von dieſem Beſtimmten zu finden, was ſeine Beſtimmtheit iſt. Es ſind zwei formelle Momente in dieſer ſkeptiſchen Bildung. α) Es iſt die Kraft des Bewußtſeyns, von ſich ſelbſt zurückzutreten, und das Ganze, das

vorhanden iſt, ſich mit eingeſchloſſen, — ſeine Operation, — ſich zu ſeinem Gegenſtande zu machen. β) Wir ſagen einen Satz, ſind mit ſeinem Inhalte beſchäftigt, ſein Inhalt iſt gedacht, in unſerem Bewußtſeyn auf irgend eine Weiſe. Von dieſem pflegt ein ungebildetes Bewußtſeyn nichts zu wiſſen, was außer dem Inhalt noch vorhanden iſt, — die Form, in der er iſt. Z. B. Urtheil überhaupt „dieß Ding iſt Eins" bemüht ſich nur mit dem Eins und dem Dinge, — nicht damit, daß es hier ein Etwas, Beſtimmtes auf das Eins bezieht. Dieſe Beziehung aber iſt das Weſentliche, und die Form des Beſtimmten; wodurch dieſes Haus, das Einzelnes, eins ſich ſetzt mit dem Allgemeinen, das verſchieden von ihm iſt. Dieſes Logiſche, d. h. eben das Weſentliche, iſt es, was der Skepticismus zum Bewußtſeyn bringt, und woran er ſich hängt: das Vorausgeſetzte, z. B. Zahl, Eins Fundament der Arithmetik. Nicht um die Sache ſtreitet er, ob ſie ſo oder ſo iſt, ſondern das Weſen des Ausgeſprochenen faßt er auf, dieß ganze Princip des Behauptens greift er an; — nicht die Sache zu geben, ob die Sache ſo oder ſo iſt, ſondern ob die Sache ſelbſt Etwas iſt. So z. B. von Gott, ob er ſolche oder ſolche Eigenſchaften habe,*) faſſen ſie das Innerſte, dieß Vorgeſtellte, zum Grunde Liegende auf, und fragen: Ob es Realität hat; ſo vom Erkennen, — Wir erkennen nur nicht die Dinge an ſich, Ich iſt abſolute Gewißheit, Wahrheit, — ob dieß Erkennen Etwas iſt? — So wird ins Weſen eingedrungen.

Sextus nimmt die einzelnen Wiſſenſchaften konkret vor mit vieler Kraft der Abſtraktion. So ſetzt er z. B. die Beſtimmungen der Geometrie ſich entgegen, und zwar nicht äußerlich, ſondern in ſich. So greift in der Mathematik Sextus das an,

*) Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. III, c. 1, §. 4: ἐπεὶ οὐκ ἴσμεν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ μαθεῖν τε καὶ ἐννοῆσαι δυνησόμεθα. So in den vorhergehenden Büchern (II, c. 4, sqq.) ἀλήθεια. Kriterium der ἀλήθεια, — fixirt für den Verſtand.

daß man ſagt: Es giebt einen Punkt, Raum, Linie, Fläche, Eins u. ſ. f. Alle Beſtimmungen der Wiſſenſchaften nimmt er vor, und zeigt an ihnen das Andere ihrer ſelbſt auf. So z. B. Punkt und Raum laſſen wir unbefangen gelten. Punkt iſt ein Raum und ein Einfaches im Raum, er hat keine Dimenſion; hat er keine Dimenſion, ſo iſt er nicht im Raume. Inſofern das Eins räumlich iſt, nennen wir es einen Punkt; wenn dieß aber einen Sinn haben ſoll, ſo muß es räumlich ſeyn und als Räumliches Dimenſion haben, — ſo iſt es aber kein Punkt mehr. Er iſt die Negation des Raums, inſofern er die Grenze des Raums iſt, als ſolche berührt er den Raum; dieſe Negation hat alſo einen Antheil an dem Raum, iſt ſelbſt räumlich, — iſt ſo ein Nichtiges in ſich, iſt aber damit auch ein Dialektiſches in ſich.

Der Skepticismus hat alſo auch eigentlich ſpekulative Ideen behandelt, und ihre Wichtigkeit aufgezeigt; das Aufzeigen des Widerſpruchs beim Endlichen iſt ein weſentlicher Punkt der ſpekulativ philoſophiſchen Methode. Auf ſolche Weiſe findet der Skepticismus allerdings gegen das Endliche ſeine Anwendung. So viel Kraft nun aber auch dieſe Momente ſeiner negativen Dialektik gegen das eigentlich dogmatiſche Verſtandesbewußtſeyn haben, ſo unkräftig iſt er gegen das Spekulative. Denn was die ſpekulative Idee ſelbſt anbetrifft, ſo iſt dieſe eben nicht ein Beſtimmtes, hat nicht die Einſeitigkeit, welche im Satze liegt, iſt nicht endlich; ſondern ſie hat das abſolut Negative an ihr ſelbſt, den Gegenſatz in ihr ſelbſt: ſie iſt in ſich rund, enthält dieß Beſtimmte und ſein Entgegengeſetztes an ihr, dieſe Idealität in ihr ſelbſt. Inſofern dieſe Idee ſelbſt nach Außen wieder eine beſtimmte iſt, ſteht ſie der Macht des Negativen offen; aber eben dieß iſt ihre Natur und Realität, ſich ſelbſt ſofort zu bewegen, daß ſie als beſtimmte ſich wieder in Einheit mit dem entgegengeſetzten Beſtimmten ſetzt, und ſich ſo zum Ganzen organiſirt, deſſen Ausgangspunkt mit dem Endreſultate wieder in Eins zu-

ſammenfällt. Das braucht der Skepticismus nicht mehr zu thun. Im Spekulativen iſt das Andere ſchon ſelbſt enthalten. Das iſt andere Identität, als die des Verſtandes. Der Gegenſtand iſt konkret in ſich, ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Ebenſo iſt aber Auflöſung dieſes Gegenſatzes ſelbſt vorhanden. Das Spekulative kann ſo nicht als Satz ausgedrückt werden.

An dieß eigentlich Spekulative hat ſich nun der Skepticismus auch gewagt; als Idee aber kann er ihm nichts anhaben, gegen das wahrhaft Unendliche ſind ſeine Angriffe ungenügend; da kann er nicht anders ankommen, als wenn er dem Spekulativen ſelbſt Etwas angethan hat. Das Vernünftige, erkannt, thut das ſelbſt gegen das Beſtimmte, was der Skepticismus thun will. Indem dieſe Tropen die Kraft haben, das beſtimmte Seyn oder Gedachte als ein Endliches, ſomit als ein nicht Anundfürſichſeyendes und Wahres aufzuzeigen, — aber gegen ſpekulative Ideen ohne Wirkung ſind, weil dieſe das Dialektiſche und das Aufheben des Endlichen in ſich ſelbſt haben: ſo iſt, wie der Skepticismus hier überhaupt gegen das Vernünftige verfährt, dieß, daß er es zu einem Beſtimmten macht, immer eine Denkbeſtimmung oder einen Verhältnißbegriff, eine endliche Beſtimmung erſt in daſſelbe hineinbringt, an die er ſich hält, die aber gar nicht im Unendlichen iſt, und dann gegen daſſelbe argumentirt, — d. h. daß er es falſch auffaßt, und es nun ſo widerlegt. Oder (alſo) er giebt dem Unendlichen erſt die Krätze, um es kratzen zu können. Beſonders iſt darin der Skepticismus neuerer Zeit merkwürdig, dem an Rohheit des Verſtehens und Andichtens der alte nicht gleich kommt. So wird auch jetzt das Spekulative in etwas Rohes verwandelt. Man kann bei dem Wort bleiben, und doch iſt die Sache verkehrt, indem man die Identität des Beſtimmten dem Spekulativen genommen hat.

Das, was am unbefangenſten ſcheint, iſt, daß aufgeſucht wird, was der Grundſatz einer ſpekulativen Philoſophie ſey; es ſcheint damit ihr Weſen ausgeſprochen zu werden, und ihr nichts

angedichtet, angeheftet, verändert zu werden. (Es iſt Vorſtellung der nicht ſpekulativen Wiſſenſchaften: Grundſatz iſt entweder Vorausſetzung, unbewieſen; oder erfordert Beweis, ſo enthält dieſer den Grund.) Von dieſem Grundſatze wird nun der Beweis gefordert; aber der Beweis ſetzt ſelbſt ſchon etwas Anderes, etwa die logiſchen Regeln des Beweiſes, voraus. Dieſe logiſchen Regeln ſind aber ſelbſt ſolche Sätze, die bewieſen werden müßten; ſo geht es fort ins Unendliche, — oder eine abſolute Vorausſetzung, der eine andere entgegengeſtellt werden kann. Allein eben dieſe Formen von Satz, einem folgenden Beweiſe u. ſ. f. kommen in dieſer Geſtalt dem Spekulativen nicht zu: Hier der Satz und getrennt davon der Beweis; — ſondern der Beweis fällt da in den Satz hinein. Der Begriff iſt dieſes Selbſtbewegen, nicht, wie in einem Satze, Ruhenwollen: noch ſo, daß der Beweis einen anderen Grund, Mittelbegriff herbeibringt, andere Bewegung iſt, ſondern an ihm ſelbſt.

(Dieſer Skepticismus gehört dem Verfall der Philoſophie und der Welt an. Sextus *) unterſcheidet drei Philoſophien. Mit Plato weiß er nicht, was anzufangen.)

Sextus Empirikus**) kommt ſo z. B. auch auf die ſpekulative Idee über den intellectus, daß er ſich ſelbſt erkenne, als das Sichſelbſtdenken des Denkens: Daß das Denken das Denken des Denkens ſey, das abſolute Denken, „oder daß die Vernunft ſich ſelbſt begreift,“ und in ihrer Freiheit bei ſich ſelbſt iſt. Dieß ſahen wir bei Ariſtoteles. Um dieſe Idee zu widerlegen, argumentirt Sextus Empirikus auf folgende Weiſe: „Die

*) Pyrrhon. Hypot. I, c. 1, § 1—4: *Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα, ἢ εὕρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς, ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν, ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. — Οἱ μὲν* (die erſten) *Δογματικοὶ οἱ περὶ Ἀριστοτέλην, καὶ Ἐπίκουρον, καὶ τοὺς Στωϊκούς, καὶ ἄλλοι τινές. Ὡς δὲ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο, οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην, καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί. Ζητοῦσι δὲ οἱ Σκεπτικοί. Ὅθεν . . . φιλοσοφίαι τρεῖς.*

**) *adv. Mathemat. VII*, §. 310—312.

Vernunft, die begreift, iſt entweder das Ganze oder ſie iſt nur ein Theil.“ (Von dieſem Verhältniß iſt hier gar nicht die Rede. Zum Wiſſen des Spekulativen gehört, daß es außer dem Entweder-Oder noch ein Drittes giebt; es iſt Sowohl, als Auch, und Weder, Noch.) „Iſt ſie als das Begreifende das Ganze“ (die ganze Vernunft), „ſo bleibt nichts übrig für das Begriffene,“ den Gegenſtand, Inhalt. „Iſt die“ ſubjektive „begreifende Vernunft aber nur ein Theil, der“ nicht einen anderen Theil begreift (ſo wird alſo das Andere nicht begriffen), ſondern „ſich ſelbſt begreift: ſo iſt dieſer Theil als begreifender wieder entweder das Ganze,“ (als das Ganze genommen in anderer Rückſicht), — ſo tritt wieder dieſelbe Argumentation ein, „es bleibt nichts dem Begriffenen übrig,“ u. ſ. f. „Oder wäre das Begreifende ſo ein Theil, daß das Begriffene der andere Theil iſt: ſo begriffe das Begreifende nicht ſich ſelbſt,“ dächte das Denken nicht ſich ſelbſt, ſondern den anderen Theil; die zwei Theile ſind verſchieden von einander. — Es erhellt aber, α) daß bei dieſer Argumentation eben weiter nichts geſchieht, als daß der Skepticismus hier in das Verhältniß des Inſichſelbſtdenkens des Denkens das Verhältniß (die ſo flache Kategorie) vom Ganzen und vom Theile nach der gewöhnlichen Verſtandesbeſtimmung erſt mit hineinträgt, das nicht in jener Idee liegt, obwohl doch auch ſchon bei endlichen Dingen das Ganze eben von allen Theilen gebildet wird, und dieſe Theile das Ganze ausmachen, mithin Theile und Ganzes identiſch ſind. Ganzes und Theil iſt nun aber kein Verhältniß der Vernunft zu ſich ſelbſt; dieß Verhältniß iſt viel zu untergeordnet, ganz ungehörig, um in die ſpekulative Idee gebracht zu werden. Alsdann β) daß er dieß Verhältniß in dem Sinne als etwas Wahrhaftes unmittelbar gelten läßt, wie in der gemeinen nichtigen Vorſtellung (die Reflexion iſt ſo in einem ſolchen Verhältniſſe, hat kein Arges daran): Ein Ganzes; alſo bleibt außer ihm nichts übrig. Aber das Ganze iſt eben dieß, ſich entgegengeſetzt zu ſeyn: einmal als

Ganzes einfach daſſelbe, als die Theile, — die daſſelbe ſind, was das Ganze; ſie machen zuſammen das Ganze aus. Es iſt gerade das Sichſelbſtbegreifen der Vernunft, wie Ganzes und alle ſeine Theile, — wenn es in ſeinem rechten ſpekulativen Sinne genommen wird. So aber wie Sextus ſagt: Es iſt nichts außer dem Ganzen; — allerdings: Es ſelber, als die Vielheit ſeiner Theile. Es iſt vorausgeſetzt, daß Beide als Andere gegen einander verharren; im Spekulativen ſind Beide Andere, ebenſo ſind ſie aber auch nicht Andere, das Andere iſt ideell. Die Argumentation beruht alſo darauf, daß in die Idee zuerſt eine fremde Beſtimmung hineingebracht wird, und dann dagegen argumentirt wird, nachdem ſie ſo verunreinigt iſt. Das Verhältniß vom Ganzen und Theil gehört nicht hierher; es wird eine Beſtimmung in die Idee hineingebracht, um ſie danach einſeitig zu iſoliren, ohne daß das andere Moment ihrer Beſtimmung hinzugenommen wird. Ebenſo iſt es, wenn man ſagt: Objektivität und Subjektivität ſind verſchieden, alſo kann nicht ihre Einheit ausgedrückt werden. Man hält ſich, ſagt man, an die Worte; aber die Beſtimmung iſt ſo einſeitig, — das Andere gehört auch dazu, daß dieſe Unterſchiedenheit nicht das iſt, was gilt, ſondern aufzuheben iſt.

Dieß mag genug ſeyn vom wiſſenſchaftlichen Weſen des Skepticismus; und wir haben damit den zweiten Theil der griechiſchen Philoſophie beendet. Schulze ignorirt dieſe Stellung des Skepticismus ganz. Schulze giebt Unterſcheidung ſeines Skepticismus vom Alten. Der wahre Unterſchied iſt, daß Schulze nichts kennt, als α) Dogmatismus und β) Skepticismus, — nicht die dritte Philoſophie.

Der allgemeine Standpunkt des Selbſtbewußtſeyns in dieſer zweiten Periode iſt allen dieſen Philoſophien gemein, — die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns durch das Denken zu erringen. So weit ſehen wir nun im Skepticismus die Vernunft gekommen, daß alles Gegenſtändliche, es ſey des Seyns

oder des Allgemeinen, für das Selbſtbewußtſeyn verſchwunden Der Abgrund des Selbſtbewußtſeyns des reinen Denkens hat Alles verſchlungen, den Boden des Denkens vollkommen rein gemacht, — nicht nur Denken erfaßt, und außer ihm ein erfülltes Univerſum; ſondern, poſitiv ausgedrückt, iſt das Reſultat, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt das Weſen iſt. Aeußerliche Objektivität iſt nicht als ein gegenſtändlich Seyendes, noch als allgemein Gedachtes; ſondern das iſt: Es iſt einzelnes Bewußtſeyn, und das einzelne Bewußtſeyn iſt allgemein. Wenn es für uns Gegenſtand iſt, — für es iſt dieß nicht ſein Gegenſtand; ſondern es hat daher die gegenſtändliche Weiſe. Der Skepticismus zieht kein Reſultat, oder drückt ſeine Negation nicht als etwas Poſitives aus. Allein das Poſitive iſt nichts Anderes, als das Einfache; oder wenn der Skepticismus auf das Verſchwinden alles Allgemeinen geht, ſo iſt ſein Zuſtand, Ataraxie, in der That ſelbſt dieſes Allgemeine, Einfache, Sichſelbſtgleiche, — aber eine Allgemeinheit oder Seyn, die Allgemeinheit des einzelnen Selbſtbewußtſeyns iſt. Das ſkeptiſche Selbſtbewußtſeyn aber iſt dieß entzweite Bewußtſeyn, das einer Seits die Bewegung, Verwirrung ſeines Inhalts iſt; es iſt eben dieſe Alles ſich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz gleichgültig iſt, was ihm vorkommt, ganz zufällig, was ſich ihm darbietet. Es handelt nach Geſetzen, die ihm nicht für wahr gelten; es iſt ein vollkommen empiriſches Daſeyn. Auf einer anderen Seite iſt ſein einfaches Denken die Ataraxie des Sichſelbſtgleichwerdens; aber ſeine Realität iſt vollkommene Zufälligkeit, Verwirrung, — ſeine Einheit mit ſich ſelbſt etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche Erfüllung jeder Inhalt, der es ſey. Es iſt in der That der ſich völlig aufhebende Widerſpruch, — Einfachheit und reine Verwirrung.

Der Geiſt dazu gekommen, ſich in ſich ſelbſt zu vertiefen, erfaßt ſich als das Denkende, Letzte, als Unendliches. Das iſt Bewußtſeyn der Unendlichkeit des Geiſtes in ſich. Der Flor

dieſer Philoſophien fällt in die römiſche Welt, wo aus dieſer äußerlichen, todten Welt, aus der Abſtraktion des römiſchen Princips (dem Republikaniſchen, und dem Despotismus der Kaiſer) der Geiſt in ſich zurückgeflohen iſt, — aus einem Daſeyn, das ihm keine Befriedigung geben könnte, in die Intellektualität. Dieſes iſt vollkommenes Unglück, Entzweitſeyn der Welt in ſich. Der Geiſt könnte nur in ſich Verſöhnung finden. Dieſe Einſamkeit des Geiſtes in ſich iſt zugleich Philoſophiren. Das Denken iſt abſtrakt bei ſich als todtes Erſtarren, und paſſiv nach Außen; ebenſo bewegt es ſich aber auch in ſich, beachtet alle Unterſchiede. Die Eudämonie wird nur innerlich geſucht; das iſt Standpunkt eines gebildeten Denkens. Das Individuum ſorgt ſo für ſich, ſucht in ſich ſeine Befriedigung. Darauf geht der ganze Zweck der Welt; Gutes kann nur als individuelles Wirken hervorgebracht werden in jedem einzelnen Falle. In der äußerlichen Wirklichkeit wird nicht vernünftige Welt gefunden. Unter den römiſchen Kaiſern ſehen wir berühmte Männer, vorzüglich Stoiker, ſo Antonin und Andere; ſie ſahen dieß aber als Befriedigung ihres Individuums an, — zum Gedanken ſind ſie nicht gekommen, durch Inſtitutionen, Geſetze, Verfaſſungen, der Wirklichkeit Vernünftigkeit zu geben.

Die nächſte Stufe, welche das Selbſtbewußtſeyn erreicht, iſt, daß es ein Bewußtſeyn über das erhält, was es ſo geworden, oder ihm ſein Weſen zum Gegenſtande wird. Das Selbſtbewußtſeyn iſt ſich das einfache Weſen; es giebt keine andere Weſenheit mehr für es, als dieſe, die ſein Selbſtbewußtſeyn iſt. Dieſe iſt ihm noch nicht im Skepticismus Gegenſtand, ſondern ſein Gegenſtand iſt ihm nur Verwirrung. Als Bewußtſeyn, iſt Etwas für es; in dieſem Gegenſatze iſt für das ſkeptiſche nur der verſchwindende Inhalt, dieſer verſchwindende nicht in ſeinem einfachen Bleiben zuſammengefaßt. Die Wahrheit deſſelben aber iſt das Zuſammenſinken deſſelben ins Selbſtbewußtſeyn, und das SichzumGegenſtandwerden des Selbſtbewußtſeyns; ſo

daß das Wesen die Form eines seyenden oder gedachten Allgemeinen zwar hat, aber daß ihm in diesem wesentlich sein Selbstbewußtseyn nicht ein Fremdes ist, wie im Skepticismus. Es ist sich zugleich α) nicht das unmittelbar nur seyende Einfache, völlig Anderes, wie wenn wir etwa sagen, die Seele ist einfach, unter Seele meinen wir das seyende unmittelbare Einfache; sondern sie ist das einfache Negative, das aus der Bewegung, aus dem Andersseyn in sich zurückkehrt, — das Allgemeine. β) Diese Macht „Ich bin bei mir selbst" und dieses Allgemeine hat sich ebenso die Bedeutung des Seyns, das gegenständliches Wesen, — ein Bleiben für es hat, nicht Verschwinden, wie bei den Skeptikern; sondern die Vernunft weiß, nur sich in ihm zu haben und zu finden. Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der Intellektual-Welt gelegt, eines Reichs Gottes, — Herabkommen zur Wirklichkeit, Einheit mit ihr; und das ist der Standpunkt der alexandrinischen Philosophie.

Berichtigungen.

S. 211, Z. 4. Statt sie (auf) lies: (auf) sie.
S. 278, Z. 5. Statt eines Punkts setze hinter Moral ein Semikolon.

2838869 A

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Digitized by Google

Digitized by Google

B.10.1.303
B.N.C. - FIRENZE